

La corte literaria de doña Juana de Austria (1554-1559)¹

Eduardo Torres Corominas

El avance de los estudios sobre la corte en España² ha permitido desarrollar en los últimos años una nueva visión del Antiguo Régimen donde se demuestra empíricamente –a partir de un exhaustivo trabajo de equipo– el predominio de las relaciones clientelares y de patronazgo sobre las institucionales³ en la configuración y evolución histórica de los distintos órganos que constituyeron, en tiempos de los Austrias, el núcleo de la Monarquía hispana, el sistema político propio y distintivo de la Edad Moderna frente al feudalismo medieval y el Estado contemporáneo⁴.

¹ Este trabajo ha sido realizado dentro del Proyecto de Investigación “Sólo Madrid es Corte. La construcción de la Monarquía Católica. Siglos XVII-XVIII” (coord. José Martínez Millán), financiado por la Comunidad de Madrid. Consejería de Educación, núm. ref. S2007/HUM-0425.

² Me refiero a los estudios de conjunto publicados hasta la fecha por el equipo que dirige J. Martínez Millán en la Universidad Autónoma de Madrid, cuya metodología comenzó a aplicarse en los trabajos fundacionales del grupo: *Instituciones y elites de poder en la monarquía hispana durante el siglo XVI*, Madrid 1992; y *La corte de Felipe II*, Madrid 1994. Todas las cuestiones teóricas concernientes al paradigma historiográfico en que se inscribe el presente trabajo pueden consultarse en J. Martínez Millán, “La corte de la Monarquía hispánica”, *Studia Historica. Historia Moderna XXVIII* (Salamanca 2006), pp. 17-61.

³ Esta revolucionaria concepción de la corte tuvo su origen en la obra de D. Starkey (ed.), *The English court: From the Wars of the Roses to the Civil War*, Londres 1987.

⁴ La identificación entre corte y Estado en la definición del sistema político del Antiguo Régimen se debe a la historiografía italiana: C. Mozzarelli, “Principe, corte e governo tra

En el caso español, este sistema de corte quedó establecido en sus aspectos fundamentales durante el reinado de los Reyes Católicos, cuando la concentración del poder en manos de la corona posibilitó la integración del reino mediante la incorporación de las distintas elites —aristocracia, clero y oligarquías urbanas— a las diversas instituciones de la Monarquía, a las que unos y otros accedieron como beneficiarios de la gracia real. Por esta vía, numerosos miembros de las estirpes más señaladas de Castilla y Aragón pasaron a desempeñar oficios reales con los que sellaron su dependencia con respecto a la corona. Recíprocamente, el poder efectivo y la capacidad de influencia de los reyes sobre el territorio quedaron firmemente consolidados a través de este procedimiento, que les aseguraba —ante la amenaza de nuevas convulsiones internas— la fidelidad de aquellos señoríos, obispados y ciudades dominados por los privilegiados que llegaban a formar parte de la corte ⁵.

Una organización política como la descrita —concebida como una gran familia gobernada conforme a la voluntad del padre ⁶— dio lugar a la constitución en su seno de poderosas facciones cortesanas que pugnarón desde un principio por obtener para sus miembros los distintos oficios y mercedes dependientes de la gracia real. Se configuraron, de este modo, unas tupidas redes clientelares cohesionadas tanto por vínculos personales como por una afinidad ideológica que justificaba intelectualmente su oposición a los grupos rivales. En un clima de abierta competencia, la preeminencia de unos sobre otros venía marcada, en última instancia, por su proximidad al monarca y su capacidad de influencia sobre

‘500 e ‘700”, en *Culture et idéologie dans la genèse de l’État Moderne*, Roma 1985; y M. Fantoni, “Corte e Stato nell’Italia dei secoli XIV-XVI”, en G. Chittolini, A. Molho y P. Schiera (coords.), *Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna*, Bolonia 1994, pp. 449-466.

⁵ La integración del reino a través de la corte fue explicada, por primera vez, en R.G. Asch y A.M. Birke (eds.), *Princes, Patronage and the Nobility. The Court at the beginning of the modern age*, Oxford 1991. Para el caso español, véanse J. Martínez Millán (dir.), *La Corte de Carlos V*, 5 vols., Madrid 2000; y J. Martínez Millán y S. Fernández Conti (dirs.), *La Monarquía de Felipe II. La Casa del rey*, 2 vols., Madrid 2005.

⁶ Véanse al respecto los trabajos de D. Frigo, *Il padre de famiglia. Governo della casa e governo civil nella tradizione dell’economica tra cinque e seicento*, Roma 1985; e I. Atienza Hernández, “Pater familias, señor y patrón: oeconomía, clientelismo y patronato en el Antiguo Régimen”, en R. Pastor de Tognery (coord.), *Relaciones de poder, de producción y de parentesco en la Edad Media y Moderna*, Madrid 1990, pp. 411-458.

la voluntad regia, la cual, a su vez, estaba condicionada no sólo por el carisma y valor personal de los distintos patrones, sino también por la utilidad y pertinencia que, en cada coyuntura, alcanzasen sus postulados políticos y religiosos ⁷.

A partir de estos planteamientos generales, resulta evidente el interés que despierta el fenómeno de la corte para el estudio de la filosofía, la espiritualidad, el arte o la literatura de la Edad Moderna ⁸, pues, gracias a la contribución de la historiografía reseñada, resulta ya posible relacionar los elementos formales y la significación de cada movimiento y artista con una realidad histórica dibujada con una precisión desconocida hasta el presente —una historia de nombres y apellidos, de momentos concretos y de tiempos cambiantes— que faculta al investigador para desarrollar, sobre una base metodológica segura, una nueva interpretación de las manifestaciones culturales que constituyen, en último extremo, su objeto de estudio.

La relación entre el afianzamiento de la corte y el desarrollo de nuevas corrientes de pensamiento vinculadas a aquel fenómeno demuestra la profundidad del cambio experimentado en el Occidente cristiano tras la consolidación jurídica e institucional de las monarquías. Nos referimos, en concreto, al surgimiento de la *institutio* renacentista, género pedagógico que, erigido sobre principios y lugares comunes tomados bien de Aristóteles, Cicerón o Séneca —en el caso del humanismo clásico—, bien de las Sagradas Escrituras —para el humanismo cristiano—, estableció, ante la perspectiva de una nueva realidad llena de posibilidades, un renovado ideal de perfección humana para el príncipe, el cortesano o el caballero cristiano de la época. Atraídos por la pertinencia del momento, intelectuales como Erasmo de Róterdam ⁹, Baltasar de Castiglione ¹⁰ o

⁷ El estudio de facciones inspiró la obra de J. Martínez Millán y C.J. de Carlos Morales (dirs.), *Felipe II (1527-1598). La configuración de la Monarquía hispana*, Salamanca 1998.

⁸ El análisis de la corte desde una perspectiva interdisciplinar lleva décadas desarrollándose en Italia en torno al *Centro Studi Europa delle Corti*, que agrupa a especialistas en Historia, Historia del Arte, Literatura o Filosofía dedicados al estudio del Antiguo Régimen.

⁹ Véase Erasmo de Róterdam, *El Enquiridión o Manual del caballero cristiano*, Madrid 1932 (trad. Arcediano del Alcor; ed. D. Alonso, pról. M. Bataillon); y *Educación del príncipe cristiano*, Madrid 1996, (est. prel. P. Jiménez Guijarro, trad. P. Jiménez Guijarro y A. Martín).

¹⁰ Véase B. de Castiglione, *El cortesano*, Madrid 2000 (trad. J. Boscán, ed. R. Reyes Cano). Para el conocimiento de su significación son fundamentales los trabajos reunidos en C. Ossola (ed.), *La corte e il "Cortegiano", I: La scena del testo*, y A. Prosperi (ed.), *La corte e il "Cortegiano", II: Un modello europeo*, Roma 1980.

fray Antonio de Guevara ¹¹ contribuyeron a definir, con sus distintas aportaciones, un nuevo modelo antropológico basado en principios morales que sirvió durante décadas como ejemplo para todos aquéllos que, de un modo u otro, accedieron a la corte dispuestos a hacer carrera desempeñando toda clase de oficios a la sombra de la corona. Un nuevo hombre, en definitiva, cortado a la medida de unos tiempos en los que el dominio de las letras humanas y el refinamiento personal resultaban ya tan importantes como el manejo de las armas para servir al rey y ejercer con diligencia las nuevas funciones diplomáticas, administrativas, militares o judiciales que el desarrolló institucional de la Monarquía trajo consigo ¹².

Junto a estos textos idealistas y ejemplarizantes firmemente arraigados en la tradición clásica y el humanismo cristiano, surgió otra literatura igualmente ligada al fenómeno de la corte cuyo tono era muy distinto al de los tratados de *institutio*. Nos referimos a la asendereada literatura anticortesana –de carácter satírico o irónico las más veces– cuya intención no fue sino poner en evidencia los defectos y miserias de quienes trataban de medrar y hacer fortuna a toda costa en el intrincado universo cortesano, espacio tradicionalmente relacionado –desde una perspectiva moral– con valores tan poco edificantes como la hipocresía, la lascivia, la codicia o la soberbia. A través de esta literatura pudo escucharse la voz crítica de autores como el mismo fray Antonio de Guevara ¹³, Cristóbal de Castillejo ¹⁴ o Jorge de Montemayor ¹⁵, quienes utilizaron este

¹¹ Véase Fray A. de Guevara, *Obras completas* (ed. y pról. E. Blanco), Madrid 1994, donde se recogen el *Libro áureo de Marco Aurelio* (I) y el *Relox de príncipes* (II).

¹² Sobre la formación del nuevo hombre renacentista pueden leerse las aportaciones de F. Rico, *El sueño del humanismo: de Petrarca a Erasmo*, Barcelona 2002; y A. Quondam, “«Formare con parole». L’*Institutio* del moderno gentiluomo”, *History of Education and Children’s Literature* I (Macerata 2006), pp. 23–54.

¹³ Véase el estudio de F. Márquez Villanueva, *Menosprecio de corte y alabanza de aldea* (Valladolid, 1539) y el tema áulico en la obra de Fray Antonio de Guevara, Santander 1999.

¹⁴ La obra de Castillejo, entre la que se halla el *Aula de cortesanos*, puede conocerse a través de los trabajos reunidos en R. Reyes Cano, *Estudios sobre Cristóbal de Castillejo: tradición y modernidad en la encrucijada poética del siglo XVI*, Salamanca 2000.

¹⁵ El desengaño cortesano de Montemayor ha sido explicado por F. López Estrada, “La epístola de Jorge de Montemayor a Diego Ramírez Pagán. Una interpretación del desprecio por el Cortesano en la *Diana*”, en *Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, Madrid 1950–1953, VI, pp. 387–406.

cauce para proyectar sobre la realidad cortesana de su tiempo una mirada amarga y desengañada.

Al margen de estas manifestaciones culturales –vinculadas siempre a la corte por su misma naturaleza áulica– la nueva historiografía ofrece otras posibilidades de investigación –quizás no tan evidentes a primera vista– al especialista en literatura española del Siglo de Oro. Nos referimos, en concreto, al sugerente campo abierto por el estudio de facciones en la Monarquía hispana, que no sólo deslinda el terreno en el ámbito de la prosopografía, sino que pone en relación la existencia de cada individuo con la ideología y sensibilidad religiosa que predominaban en el estrecho círculo de sus relaciones personales. Si consideramos que la inmensa mayoría de escritores y literatos del período estuvo implicada en este juego de intereses y amistades, y aceptamos que las relaciones de patronazgo y clientelismo primaron sobre cualquier otro vínculo –étnico, social o geográfico– a la hora de agrupar solidariamente a los distintos individuos en colectivos estrechamente cohesionados, entonces estaremos en disposición de concluir que, frente a los estudios de historia social de la literatura –cuyas claves interpretativas se mantienen inalterables a lo largo de períodos históricos extremadamente prolongados y cuyo acento recae las más de las veces, y de manera ya recurrente en el caso español, sobre el problema de las minorías conversas– los estudios literarios cimentados sobre el planisferio de las facciones cortesanas resultan más rigurosos desde un punto de vista metodológico, y, desde luego, más ricos y variados en lo que se refiere a su capacidad de análisis e interpretación del hecho literario ¹⁶.

La asunción de un paradigma como el descrito trae consigo la necesidad de describir numerosos pasajes –si no todos– de la historia de la literatura española del Siglo de Oro poniendo sobre la mesa infinidad de aspectos plenamente significativos desde la historiografía cortesana que, por desgracia, no han sido adecuadamente valorados por la crítica hasta el presente. Objetivo tan ambicioso, claro es, escapa a las posibilidades de un solo investigador, de modo que solamente con la organización de nuevos equipos interdisciplinares será posible avanzar en esta línea y seguir los pasos de los especialistas en historia moderna. Es nuestra intención, sin embargo, ofrecer en el presente trabajo un pequeño

¹⁶ El estudio de facciones ha sido empleado ya como base metodológica de nuestra reciente monografía sobre el escritor medinense Antonio de Villegas y su *Inventario*: E. Torres Corominas, *Literatura y facciones cortesanas en la España del siglo XVI. Estudio y edición del Inventario de Antonio de Villegas*, Madrid 2008.

esbozo de las posibilidades abiertas por la nueva metodología circunscribiéndonos a un corto espacio de tiempo –los años centrales del siglo XVI– y reduciendo nuestro objeto de estudio a las creaciones literarias de temática religiosa surgidas en el entorno de doña Juana de Austria¹⁷, hermana menor de Felipe II y regente de España entre 1554 y 1559.

Nacida en 1535, doña Juana fue hija del emperador Carlos V y de la emperatriz Isabel y, por tanto, hermana de Felipe II y de la infanta María, futura esposa de Maximiliano II y emperatriz de Austria. Desde un principio, doña Juana¹⁸ fue criada por las damas portuguesas de su madre, entre las que se hallaban doña Guiomar de Melo y doña María de Leyte. Tras la inesperada muerte de su madre, en 1539, se decidió separar a sus servidores de los del príncipe Felipe, de modo que fue trasladada a Arévalo, donde se estableció junto a su hermana María y la recién fundada Casa de las infantas¹⁹. Un nutrido elenco de servidores portugueses que había permanecido al amparo de la emperatriz Isabel pasó entonces a la Casa de sus hijas. Entre ellos se hallaba el matrimonio formado por Leonor de Castro y el aristócrata Francisco de Borja, cuya influencia sobre la espiritualidad de la princesa Juana terminaría siendo decisiva.

Se formó, por consiguiente, en el entorno más íntimo de las infantas, un círculo cortesano portugués que desde comienzos de la década de 1540 fue

¹⁷ La relación de doña Juana de Austria con el ambiente cultural de su tiempo ha sido estudiada por M. Bataillon, “Jeanne D’Autriche, Princess de Portugal”, en *Études sur le Portugal au temps de l’Humanisme*, Coimbra 1952, pp. 257-283; C. Sanz Ayán, “La regencia de doña Juana de Austria: su dimensión humana, intelectual y política”, en *La monarquía hispánica Felipe II, un monarca y su época*, Madrid 1998, pp. 137-146; y A. Jordan Gschwend, “Las dos águilas del emperador Carlos V. Las colecciones y el mecenazgo de Juana y María de Austria en la corte de Felipe II”, en *La monarquía de Felipe II a debate*, Madrid 2000, pp. 429-472.

¹⁸ La biografía cortesana de doña Juana de Austria, sus implicaciones faccionales y la evolución de su servicio han sido estudiadas en dos trabajos fundamentales de J. Martínez Millán, “Familia Real y grupos políticos: La princesa doña Juana de Austria (1535-1573)”, en J. Martínez Millán (ed.), *La corte de Felipe II...*, pp. 73-106; y “Elites de poder en las cortes de las Monarquías española y portuguesa en el siglo XVI: los servidores de Juana de Austria”, *Miscelánea Comillas* LXI (Madrid 2003), pp. 169-202. Sigo, en las siguientes páginas, el desarrollo de los acontecimientos conforme a sus explicaciones.

¹⁹ La Casa de las infantas ha recibido tratamiento particular en I. Ezquerro Revilla, “Las Casas de las infantas doña María y doña Juana”, en J. Martínez Millán (dir.), *La corte de Carlos V...*, vol. I, tomo II, pp. 125-152.

percibido como facción rival por los grandes patrones castellanos –Francisco de los Cobos, Juan Tavera y Fernando de Valdés– quienes dominaban, desde la década anterior, los resortes del poder. Este grupo de influencia se vio acrecentado en número con la llegada a España de doña María Manuela de Portugal, primera esposa de Felipe II, cuyos servidores se incorporaron mayoritariamente a la Casa de las infantas para atender al pequeño don Carlos tras la temprana muerte de la princesa lusa, acaecida en 1545 por complicaciones derivadas del parto. Fue en este momento cuando Jorge de Montemayor pasó como cantor al servicio de Juana y María.

El inminente viaje de formación del príncipe Felipe a Europa en 1548 precipitó la reorganización de la Monarquía: por una parte, se estableció definitivamente la Casa del heredero al estilo de Borgoña; por otra, se acordó la boda entre María y Maximiliano, lo cual condujo a la separación de los servidores de ambas hermanas y a la disolución de la Casa de las infantas. De este modo, se formó en 1549 la Casa de doña Juana de Austria, a la que procuraron acogerse quienes deseaban continuar en la Península ante la previsible partida de María hacia el Imperio. Tras permanecer en Aranda de Duero hasta noviembre de 1550, la princesa doña Juana y el infante don Carlos se trasladaron a Toro buscando un aposento más saludable para el hijo primogénito del príncipe Felipe, que se criaba junto a su tía y su entorno más íntimo.

Durante estos años, resultó decisiva para la formación religiosa de doña Juana la influencia del recogimiento²⁰ –corriente espiritual derivada de la observancia y antecedente directo de la mística– que promovía una devoción interiorista basada en la oración mental metódica, la contemplación, la meditación y el conocimiento de uno mismo como vías para acceder a Dios a través de la vivencia personal y el amor. De esta espiritualidad bebió Ignacio de Loyola y muchos jesuitas de los primeros tiempos, cuya predicación caló hondamente entre las infantas y algunos servidores de su Casa, como Leonor de Mascareñas o Beatriz de Melo, quienes, a su vez, contribuyeron a consolidar esta tendencia entre el grupo de cortesanos hispanoportugués que compartía ya unos mismos intereses de grupo y una determinada ideología política. En ese sentido, resultó decisivo el influjo de Loyola²¹ en un primer momento, que se vio reforzado, más adelante,

²⁰ El recogimiento puede ser estudiado a través de la obra clásica de M. Andrés Martín, *Los recogidos: nueva visión de la mística española: 1500-1700*, Madrid 1975.

²¹ Todas estas circunstancias quedan recogidas en la obra de R. García-Villoslada, *San Ignacio de Loyola: nueva biografía*, Madrid 1986.

tanto por el intenso magisterio de los padres Fabro y Araoz, como por el incomparable carisma de Francisco de Borja, quien, tras confirmar su ingreso en la Compañía de Jesús, promovió la formación de nuevos religiosos a través de la universidad de Gandía.

El destino de doña Juana de Austria, siempre al servicio de la dinastía Habsburgo, quedó sellado en 1552, fecha en que se consumó su matrimonio con el príncipe Juan de Avis, heredero directo al trono portugués. Ante la inminente partida de la princesa española al país vecino, fueron muchos los miembros de la aristocracia lusitana que pugnaron por incorporarse a su Casa, la cual ofrecía entonces unas excelentes posibilidades de ascenso en la corte portuguesa. Éste fue el caso de Jorge de Montemayor, quien fue promovido al oficio de cantor de capilla de doña Juana. Igualmente significativo resulta el movimiento iniciado por numerosos castellanos que, situados en la oposición política al grupo dominante —encabezado en aquel tiempo por Vázquez de Molina y Fernando de Valdés— decidieron entonces probar fortuna en Portugal, pues en España encontraban truncadas sus posibilidades de ascenso e incluso sufrían el acoso inquisitorial debido a sus inclinaciones espirituales, tal y como ejemplifican el médico Fernando Abarca Maldonado o el predicador Diego de Estella.

El testimonio que confirma de manera más elocuente el ambiente espiritual en que crecía doña Juana es el listado de libros encuadernados por el librero Francisco López para el uso privado de la princesa antes de su partida. De manera significativa, este elenco de obras escogidas —que hundía sus raíces en la religiosidad intimista del recogimiento— pasaría, años más tarde, a formar parte del *Catálogo de libros prohibidos* redactado en 1559 por el inquisidor general Fernando de Valdés²², momento en que toda esta literatura quedó condenada al universo de lo heterodoxo. Entre aquellos títulos se hallaban el *Abecedario espiritual* de Francisco de Osuna, los cuatro libros del Cartujano o la *Doctrina Cristiana* del doctor Constantino²³.

El asentamiento de la futura reina de Portugal en tierras lusitanas, en noviembre de 1552, despertó los deseos de la nobleza portuguesa por integrarse

²² La figura de Valdés recibió tratamiento particular en J.L. González Novalín, “El Inquisidor general don Fernando de Valdés”, en B. Escandell Bonet y J. Pérez Villanueva (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América*, Madrid 1984, I, pp. 538-555.

²³ Todas las cuestiones concernientes a los libros y lecturas de la princesa pueden consultarse en J.L. Gonzalo Sánchez-Molero, “Portugal y Castilla a través de los libros de la princesa Juana de Austria: ¿Psyche lusitana?”, incluido en esta misma obra.

en su servicio. Sin embargo, la muerte accidental del príncipe Juan a comienzos de 1554, el nacimiento –poco tiempo después– de don Sebastián, único hijo de doña Juana, y la urgente partida de la princesa hacia España para ejercer la regencia tras la marcha de don Felipe a Inglaterra convulsionaron no sólo la existencia de la joven Habsburgo, sino la composición de su Casa, que fue abandonada entonces por los altos oficiales portugueses, deseosos de ponerse al servicio de don Sebastián. De este modo, con un séquito compuesto por un grupo de servidores hispanoportugueses que ni habían medrado en España –los más afortunados, como Ruy Gómez de Silva²⁴, habían logrado introducirse en la Casa del príncipe Felipe– ni arraigado en Portugal, la princesa Juana se dispuso a gobernar una España situada al borde del colapso por las empresas imperiales, donde la facción más intransigente continuaba dominando los resortes del poder.

Quedaban establecidas de esta forma las líneas maestras de un período histórico, el de la regencia de doña Juana de Austria (1554-1559), en el que la Monarquía hispana se enfrentaría a un complejo proceso de sucesión envuelta en plena lucha contra la Francia de Enrique II –quien pugnaba por hacerse con la hegemonía europea disputando a los Habsburgo tanto sus posesiones italianas como flamencas– e implicada de lleno en la problemática interna de Inglaterra, donde Felipe, desposado en 1554 con María Tudor, trataba de recatolizar el reino para devolverlo a la obediencia de Roma. Su objetivo político de fondo, en cualquier caso, no era sino ganarse la voluntad de sus nuevos súbditos –siempre reacios a obedecer a un monarca extranjero– con el fin de utilizar el potencial británico en el conflicto armado que mantenía contra los Valois.

Mientras en el norte de Europa la Monarquía se jugaba su supremacía, España y el Mediterráneo pasaban momentáneamente a ocupar un segundo plano en el teatro de operaciones, si bien el acoso de las flotas turca y berberisca en el norte de África y la creciente amenaza de una rebelión morisca en el interior de la Península constituían problemas no menos acuciantes para la corona que debían ser resueltos en ausencia del monarca. El gobierno de regencia, por consiguiente, tuvo como principales objetivos políticos tanto la recaudación de

²⁴ La trayectoria de Ruy Gómez de Silva, príncipe de Éboli, puede seguirse, hasta su partida hacia Inglaterra, a través de J.L. Gonzalo Sánchez-Molero, “La formación de un privado: Ruy Gómez de Silva en la corte de Castilla (1526-1554)”, en J. Martínez Millán (dir.), *Felipe II (1527-1598): Europa y la Monarquía Católica*, Madrid 1998, vol. I, tomo I, pp. 379-400.

capitales para sufragar los gastos militares en Flandes –hecho que provocó el embargo de la flota de Indias y la bancarrota de 1557– como la defensa contra los musulmanes en el Mediterráneo ²⁵.

Al tiempo que la Monarquía recorría este ajetreado período de transición entre los reinados de Carlos V y Felipe II, se desencadenó en el seno de sus instituciones una cruenta pugna faccional que terminaría por alterar el equilibrio de fuerzas en la corte. En efecto, el ascenso del príncipe Felipe a la primera línea de acción favoreció la emergencia de nuevos personajes que, integrados en su séquito, comenzaron a ejercer una gran influencia sobre la política internacional de la Monarquía. Éste fue el caso de Ruy Gómez de Silva, quien se había criado junto al príncipe y las damas portuguesas de la emperatriz Isabel –entre las que se hallaba su madre– y había llegado a convertirse, con el paso de los años, en el hombre de confianza del heredero. Llegada la hora de la sucesión, el príncipe de Éboli se convirtió, pues, en la cabeza visible de la facción cortesana que, tras pasar tres décadas en la sombra como parte de la oposición política al grupo dominante de Cobos y Tavera, se disponía a hacerse con los resortes del poder controlando la gracia real y situando a sus clientes en los distintos Consejos y Casas reales de la Monarquía ²⁶.

Para consumar este proyecto, Ruy Gómez de Silva, que permanecía junto a Felipe en Inglaterra, selló una alianza con el secretario Francisco de Eraso ²⁷ –otro cliente de Francisco de los Cobos– quien, desde Bruselas, gestionaba todos los asuntos concernientes al viejo y melancólico Carlos V. En 1554, el círculo cortesano portugués logró cerrar el cerco sobre sus enemigos con la designación de doña Juana como regente de los reinos hispanos. Desde su pequeña corte de Valladolid, la hija menor del Emperador no dudaría en apoyar los postulados del partido de Éboli, si bien su posición resultaba muy comprometida, pues debía defender los intereses de los súbditos españoles y colaborar,

²⁵ La política internacional del Imperio Habsburgo durante la década de 1550 ha sido analizada por M^a J. Rodríguez Salgado, *Un Imperio en transición. Carlos V, Felipe II y su mundo*, Barcelona 1992.

²⁶ La gestación y evolución del partido de Éboli centró la atención de J. Martínez Millán, “Grupos de poder en la corte durante el reinado de Felipe II: la facción ebolista, 1554-1573”, en J. Martínez Millán (ed.), *Instituciones y elites de poder...*, pp. 137-197.

²⁷ La biografía de Eraso ha sido reconstruida en C.J. de Carlos Morales, “El poder de los secretarios reales: Francisco de Eraso”, en J. Martínez Millán (ed.), *La corte de Felipe II...*, pp. 107-148.

al mismo tiempo, con el proyecto político de los ebolistas, que desangraba los maltrechos reinos peninsulares para mantener en pie de guerra al ejército imperial en Flandes.

En el bando contrario, quienes habían ejercido el control de la corte durante los últimos años de reinado de Carlos V –los herederos políticos de Cobos²⁸ y Tavera– se resistían a ceder terreno ante el empuje de la facción ebolista. Hombres como el duque de Alba²⁹ –situado como tantas veces en el frente de batalla– o Fernando de Valdés –que permanecía en España al frente de la maquinaria inquisitorial– conservaban todavía, a mediados de la década de 1550, un gran prestigio que les permitía influir notablemente sobre la política de la corona. En líneas generales, eran partidarios de una Monarquía fuerte, cuyo poder gravitase en torno a Castilla –el reino más poderoso de cuantos aglutinaba la dinastía Habsburgo– y los castellanos, quienes debían ocupar los cargos de máxima responsabilidad en el gobierno del Imperio. Según su criterio, la Monarquía hispana debía ser garante de la ortodoxia católica dentro y fuera de sus fronteras, de modo que estaba moralmente obligada a combatir con todo rigor contra los protestantes en el norte de Europa, y contra los musulmanes en el Mediterráneo; mientras que, en el interior, debía vigilar con extremado celo la ortodoxia religiosa de unos súbditos que podían verse “contaminados” por las erróneas creencias arraigadas en el seno de las comunidades vecinas.

Fueron estos implacables defensores de la fe, por consiguiente, los promotores de todas aquellas medidas destinadas a preservar la integridad del catolicismo hispano, tales como la represión contra los judaizantes a través de la Inquisición o el establecimiento, desde 1547, de los primeros estatutos de limpieza de sangre, que impedirían progresivamente el acceso de los conversos a las distintas instituciones del reino. La religiosidad que profesaban los miembros de esta facción, como se observa, conservaba todavía a mediados del siglo XVI el espíritu de cruzada que había arraigado en Castilla durante la Reconquista, aquel espíritu que, llegada la hora de la paz, había tratado de impedir el ascenso político y social de todos aquéllos –primero judíos y después conversos– que no habían participado activamente en la batalla ni compartían, en consecuencia, las señas de identidad –tradiciones, oficios y religión– arraigadas

²⁸ La figura de Francisco de los Cobos fue exhaustivamente investigada por H. Keniston, *Francisco de los Cobos, Secretario de Carlos V*, Madrid 1980.

²⁹ La vida de Fernando Álvarez de Toledo fue estudiada en la obra de W.S. Maltby, *El Gran Duque de Alba. Un siglo de España y de Europa (1502-1582)*, Madrid 1985.

entre los cristianos viejos desde época remota. Fueron ellos quienes impulsaron la implantación de la Inquisición en España³⁰ para dirigirla, en tiempos de los Reyes Católicos, contra sus enemigos políticos de origen judeoconverso, y quienes supieron encontrar en la tradición intelectualista y formalista de los dominicos –basada en la teología tomista y los métodos de la escolástica– adecuado sustento ideológico para sus obras³¹.

Fueron ellos, en fin, quienes –ya durante el reinado de Carlos V– impulsaron la persecución contra los alumbrados³² y otras herejías de raíz evangélica y quienes, a partir de 1530, persiguieron a los erasmistas españoles³³ –una vez confirmado su triunfo faccional en la corte– por sus afinidades con el pensamiento protestante. Es lógico, por tanto, que el sector dominante hasta entonces mirase con recelo, en los años centrales de la centuria, aquella vía del recogimiento hacia la que habían evolucionado muchos de los conversos sinceramente bautizados que no encontraban en los ritos externos y la devoción convencional adecuado cauce para una espiritualidad anhelante de Dios³⁴. La posición de los epígonos de Cobos y Tavera, en cualquier caso, era muy firme en el entorno del emperador Carlos V –cerca estuvo Valdés de ser nombrado regente en 1554– pues la experiencia había demostrado la utilidad de sus planteamientos intransigentes a la hora de ejercer el control social y fomentar la homogeneidad entre los súbditos, aspectos esenciales para asegurar la estabilidad

³⁰ Véase B. Netanyahu, *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV*, Barcelona 1999.

³¹ El origen de la mentalidad cristianovicja, su asociación con la religiosidad intelectualista de los dominicos y la instrumentalización del Santo Oficio ejercida por sus partidarios han sido explicados por J. Martínez Millán, *La Inquisición española*, Madrid 2007, pp. 50 y ss.

³² Acerca del iluminismo español en tiempos de Carlos V ha trabajado A. Márquez, *Los alumbrados: orígenes y filosofía, 1525–1559*, Madrid 1980.

³³ Sobre el erasmismo español, pueden consultarse, junto a los clásicos de M. Bataillon, *Erasmus y España y Erasmo y el erasmismo*, Barcelona 1978, los de E. Asensio, “El erasmismo y las corrientes espirituales afines”, *Revista de Filología Española* XXXVI (Madrid 1952), pp. 31–99; J.L. Abellán, *El erasmismo español*, Madrid 1976; y los diversos artículos contenidos en *El erasmismo en España*, Santander 1986.

³⁴ Las cuestiones antropológicas concernientes a la espiritualidad de los conversos fueron generosamente estudiadas por J. Caro Baroja, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, Madrid 1961, 3 vols.

interna del Imperio³⁵. Llegada la hora de la transición política, sin embargo, su hegemonía no parecía garantizada ante la emergencia del partido de Éboli, en torno a cuyas figuras más prominentes —como doña Juana de Austria— se habían refugiado numerosos humanistas y religiosos contrarios a la llamada facción “castellana”.

Al comienzo de su regencia, en el verano de 1554, la princesa de Portugal puso ya de manifiesto esta divergencia espiritual cuando ingresó en la Compañía de Jesús, que se veía acosada por parte de intelectuales como Melchor Cano —muy próximo a Valdés— quien dudaba incluso de la ortodoxia de los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola³⁶. Esta muestra de apoyo hacia los jesuitas por parte de doña Juana constituyó, sin duda, la prueba más elocuente de un movimiento de fondo creado en torno a los sectores de oposición —el círculo cortesano portugués, la facción ebolista— en el que estuvieron implicados algunos de los intelectuales y autores literarios más importantes del momento. Sus distintas creaciones, por consiguiente, estudiadas desde un punto de vista histórico y entendidas como producto ideológico, dan cuenta de un amplio espectro de sensibilidades que, desde la más excelsa espiritualidad hasta la crítica más acerba, ofrecieron a mediados del siglo XVI —como herencia del mejor humanismo— una vía alternativa a la cultura española pocos años antes de que la Monarquía se decantase, ya definitivamente, por una política intransigente destinada a imponer —a partir de los principios del confesionalismo católico— un riguroso sistema de ideas y creencias que, desde el regreso de Felipe II a la Península, condicionaría de manera decisiva la vida intelectual de los reinos hispanos³⁷.

Como venimos postulando, el principal nexo de unión entre estos hombres no fue su pertenencia a una casta maldita ni su inclusión en una determinada

³⁵ Estas cuestiones fueron abordadas por V. Pinto Crespo, *Inquisición y control ideológico en la España del siglo XVI*, Madrid 1983; y “La herejía como problema político. Raíces ideológicas e implicaciones”, en *El erasmismo en España...*, pp. 289-304.

³⁶ Cuestión de máxima trascendencia abordada por A. Astráin, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, Madrid 1902-1925, I, pp. 366 y ss.

³⁷ La evolución ideológica de la Monarquía hispana a mediados del siglo XVI ha sido explicada por J. Martínez Millán, “Del humanismo carolino al proceso de confesionalización filipino”, en J.L. García Hourcade y J. Manuel Moreno Yuste (coords.), *Andrés Laguna: humanismo, ciencia y política en la Europa renacentista. Actas del Congreso Internacional*, Valladolid 2001, pp. 123-159.

clase social —aunque existiera un importante sustrato judeoconverso entre las filas de los humanistas y los religiosos más sinceros y exigentes— sino su afinidad ideológica y proximidad personal a los grandes personajes de la corte que amparaban y protegían —en un contexto de enfrentamiento faccional— a los intelectuales y clérigos cuya fe discurría por veredas distintas a las del grupo dominante. Uno de estos personajes fue, como trataremos de demostrar en las páginas que siguen, doña Juana de Austria, en torno a la cual gravitaron —con distinto grado de dependencia— algunos de los autores espirituales más originales y señalados del período.

Recorrer la biografía de dichos personajes y descubrir el cauce por el que discurrió su literatura constituye, por tanto, el objeto de estudio del presente trabajo. En conjunto, su producción artística representa, por su trascendencia histórica, el fenómeno cultural más importante de la época, aquél que, a la postre, marcaría el rumbo de los tiempos tras la ofensiva inquisitorial contra los luteranos españoles y la definición de una nueva ortodoxia en el *Catálogo de libros prohibidos* (1559) de Fernando de Valdés, donde muchos de aquellos espirituales quedaron estigmatizados no sólo por sus proposiciones y comentarios, sino también por su filiación y relevancia política.

Si existe un personaje que pueda vincularse con la espiritualidad de la princesa y su círculo cortesano, éste es el padre Francisco de Borja³⁸, quien, tras servir durante años al emperador Carlos V³⁹ y a la emperatriz Isabel —con una de cuyas damas, Leonor de Castro, contrajo matrimonio— decidió ingresar en la

³⁸ La biografía de Francisco de Borja inspiró la obra clásica de P. de Ribadeneyra, *Vida del P. Francisco de Borja*, Madrid 1592. Modernamente, diversos investigadores han revisado la cuestión: P. Suau, *Historia de S. Francisco de Borja, tercer general de la Compañía de Jesús (1510-1572)*, Zaragoza 1963; J. Pastor Gómez, *Borja, Espíritu universal: breve biografía de San Francisco de Borja 1510-1572*, Bilbao 1970; C. de Dalmases, *El padre Francisco de Borja*, Madrid 1983 (reed. Madrid 2002); y E. García Hernán, *Francisco de Borja, grande de España*, Valencia 1999.

³⁹ La primera época de Francisco de Borja al servicio de la Monarquía ha recibido tratamiento particular en E. García Hernán, “Francisco de Borja, virrey de Cataluña, 1539-1543”, en J. Martínez Millán (coord.), *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*, Madrid 2001, II, pp. 343-360; y “Francisco de Borja en Portugal al servicio de Carlos V”, en F. Sánchez-Montes y J.L. Castellano (coords.), *Carlos V: europeísmo y universalidad*, 2001, V, pp. 259-270.

Compañía de Jesús una vez enviudado en 1546. Sus orígenes aristocráticos y su generosa colaboración con los jesuitas desde tiempo atrás —fue benefactor del colegio Romano y fundador del colegio de Gandía— lo convirtieron pronto en una figura carismática y de gran ascendencia, cuya sincera espiritualidad —basada en una rigurosa austeridad y sencillez en el modo de vida— le impidió aceptar, en varias ocasiones, la púrpura cardenalicia que, para su persona, solicitaron sucesivamente Carlos V (1552) y Felipe II (1554).

Fue la búsqueda de un lugar apartado de la corte pontificia, precisamente, lo que condujo a Francisco de Borja hasta la pequeña villa de Oñate, en las montañas de Guipúzcoa, donde estableció su retiro espiritual —entregado a la meditación y a la contemplación— a comienzos de la década de 1550. Por mandato de Ignacio de Loyola, sin embargo, hubo de partir hacia Portugal el 19 de marzo de 1552 con la misión de pacificar a los jesuitas de aquel reino tras el relevo del provincial Simón Rodrigues. En su camino a través de Castilla, Borja llegó a Toro —donde residía la princesa Juana con su séquito— el 10 de abril, domingo de Ramos. Allí pasó la semana santa dirigiendo en unos breves ejercicios espirituales a la joven Habsburgo. Fue entonces cuando le desaconsejó los juegos de naipes y la lectura de ciertos libros profanos, de los que Juana se deshizo sin dilación. De este modo comenzó su magisterio espiritual sobre la princesa, que quedaría definitivamente confirmado poco tiempo después.

Su siguiente encuentro se produjo un año y medio más tarde, cuando Francisco de Borja se trasladó a Portugal, a petición del rey Juan III, para solucionar diversos asuntos relacionados con la Compañía. El jesuita llegó a la corte de Lisboa el 31 de agosto de 1553 y allí fue recibido con extraordinario afecto por los reyes. La princesa Juana, que a la sazón estaba ya embarazada del futuro don Sebastián, recibió entonces de sus manos un nuevo juego de naipes dividido en veinticuatro vicios y veinticuatro virtudes que vino a sustituir al anterior. Tras unas semanas de estancia en Portugal, Borja regresó a España para continuar con su ministerio al servicio de la Compañía.

En enero de 1554, Ignacio de Loyola dio instrucciones desde Roma para que la Península Ibérica fuese dividida en cuatro provincias jesuíticas (Castilla, Aragón, Andalucía y Portugal) con un provincial al frente de cada una y un comisario que las supervisase a todas. El elegido para este cargo fue Francisco de Borja. Desde entonces —y hasta 1559— el jesuita ejercería sin descanso sus funciones de comisario viajando por las cuatro provincias señaladas, si bien la mayor parte del

tiempo lo pasó en localidades castellanas como Valladolid, Tordesillas, Medina del Campo, Ávila, Segovia, Toro, Salamanca o Plasencia. Durante estos años, vivió dedicado en cuerpo y alma a la predicación de la Palabra, la fundación de colegios y casas de la Compañía y la realización de obras de caridad. Gracias a su labor, el movimiento jesuítico alcanzó en este tiempo una importante expansión en suelo peninsular, con numerosas vocaciones entre la aristocracia y el mundo universitario. Además, Borja tuvo tiempo para escribir en estos cinco años algunos de sus tratados espirituales más importantes, cuya génesis estuvo estrechamente vinculada a su actividad pastoral.

Los acontecimientos que, mientras tanto, sucedían en la corte colocaron a Borja –muy a su pesar– en una posición de gran influencia política que terminaría perjudicándole con el paso de los años. En efecto, tras la muerte accidental del príncipe Juan de Portugal a comienzos de 1554 y la inesperada elección de la princesa Juana como regente de España, la joven Habsburgo –desbordada por los acontecimientos que se sucedían– buscó refugio y consejo en el padre Francisco de Borja, a quien se dirigió por carta antes de partir hacia Castilla con objeto de concertar una cita en Tordesillas –villa donde residía todavía su abuela, la anciana Juana la Loca– a la que deseaba visitar antes de asentarse en Valladolid. Los días 9 y 10 de junio de 1554 se produjo por fin aquel encuentro, en el que ambos platicaron largamente sobre el estado anímico de la princesa y la salud de su alma. Fue allí donde Juana solicitó a Francisco de Borja su dirección espiritual, responsabilidad que Ignacio de Loyola le animaría a aceptar poco después⁴⁰. Años más tarde, Borja calificaría aquel magisterio como la “cruz que me dieron en Tordesillas”⁴¹.

Desde aquella ocasión, fue tal la sintonía espiritual creada entre la princesa Juana y los jesuitas que, durante el transcurso de aquel verano, solicitó su ingreso en la Compañía. El caso fue llevado en secreto y, finalmente, a comienzos de 1555, Ignacio de Loyola comunicó desde Roma el beneplácito del Papa para el ingreso del hermano “Mateo Sánchez”, quien recibió los votos propios de los escolares: perpetuos, pero dispensables si en un futuro un segundo matrimonio de Estado comprometiese a la princesa. Desde entonces, Juana de

⁴⁰ Hechos narrados por C. de Dalmases, *El padre Francisco de Borja...*, pp. 95-96.

⁴¹ Esta y otras confesiones íntimas de Francisco de Borja pueden ser conocidas a través de la edición moderna de su *Diario espiritual (1564-1570)*, (ed. de M. Ruiz Jurado), Bilbao-Santander 1997.

Austria sintió como algo propio las cosas de la Compañía, en alguna de cuyas casas, como la de Simancas, se alojó gustosamente a pesar de la humildad del aposento ⁴².

Bajo la influencia directa de Francisco de Borja, la pequeña corte de Valladolid creada en torno a la princesa de Portugal exhibió una sencillez y austeridad proverbiales, hasta el punto de que algunos observadores comentaban que aquello más parecía convento que palacio. Y es que era tal la piedad y devoción de doña Juana, que muchas damas de su servicio optaron por imitarla tanto en su escrupuloso comportamiento personal como en la elección de padres jesuitas para la confesión. De hecho, cuando en 1557 la princesa promovió la fundación del madrileño convento de las Descalzas Reales, no fueron sino monjas clarisas formadas por Francisco de Borja en Gandía las que pasaron a habitar entre sus muros. La intensidad de aquella relación espiritual entre el jesuita y la princesa, en fin, fue tan pública y notoria que no faltaron maldicientes en la corte que propagaron entre el vulgo el rumor de un supuesto amor ilícito entre ambos ⁴³.

Como testimonio de aquella dirección espiritual y de la predicación de Francisco de Borja durante los años de regencia han quedado algunos de sus tratados espirituales ⁴⁴ más importantes, que no recogen sino las conferencias, meditaciones y ejercicios llevados a cabo por el comisario de la Compañía en las distintas comunidades que visitaba. En esta época fueron compuestos el *Dechado muy provechoso del ánima de Cristo* (1553), la *Explanación de los Trenos de Jeremías* (1556), el *Tratado spiritual de la oración y de los impedimentos della* (1557), la *Meditación de las tres potencias de Cristo* —compuesta para las clarisas de las Descalzas Reales—, el *Ejercicio de las tres potencias del alma*, así como varias series de consideraciones sobre el propio conocimiento y dos amonestaciones sobre cómo recibir el Santísimo Sacramento.

El eje temático de la obra de Borja recorre, en gran medida, el camino de introspección, perfeccionamiento y elevación espiritual que terminará haciéndose

⁴² El ingreso de doña Juana de Austria en la Compañía de Jesús ha sido narrado por R. Rouquette, “Une Jésuitesse secrète au XVI siècle”, *Études CCCXVI* (1957), pp. 355-377; y A. Villacorta Baños-García, *La Jesuita. Juana de Austria*, Barcelona 2005.

⁴³ Véase C. de Dalmases, *El padre Francisco de Borja...*, pp. 119-121.

⁴⁴ Una parte significativa de la obra del jesuita puede leerse en Francisco de Borja, *Tratados espirituales* (ed. de C. de Dalmases), Barcelona 1964.

común entre los recogidos y místicos del período. Destaca —como movimiento de partida— el conocimiento de uno mismo a través de la meditación y la oración mental, cuya finalidad no es sino encontrar a Dios en lo más profundo del alma. La trascendencia de esta mirada interior justifica el hecho de que sea el modo de orar uno de los temas fundamentales de sus tratados, en los que Borja explica cuáles son los impedimentos que estorban la oración, de qué forma se pueden combatir las distracciones y pensamientos inútiles o cuál es el equilibrio adecuado entre discurso racional y afecto. Como consecuencia de esta indagación, de esta toma de conciencia, en fin, el hombre ha de sentir desprecio de sí mismo —la llamada confusión o vergüenza— tras comparar los beneficios otorgados por Dios ⁴⁵ y la miserable correspondencia del ser creado. Por esta vía, nace en el fiel un verdadero deseo de martirio para sufrir la cruz por y con Cristo, quien alcanza en la literatura del jesuita una importancia crucial como ejemplo para las obras del cristiano y puerta para acceder a la contemplación de Dios. El camino ascendente, finalmente, culmina con la correspondencia entre las tres potencias del alma humana y las tres personas divinas, lo que permite al creyente volverse Dios por participación, dejarse quemar por el fuego del Amado —en un lenguaje ya puramente místico—, ser un solo espíritu con Dios en conformidad de amor y caridad.

A pesar de su reconocida piedad y de su estrecho vínculo con la princesa Juana, algunos de estos escritos terminaron acarreado a Francisco de Borja graves problemas con la Inquisición al final del período de regencia. Como es bien sabido, el descubrimiento en 1558 de diversos focos luteranos en Castilla y Andalucía propició el regreso de Fernando de Valdés a la corte cuando ya se dirigía —muerto políticamente— hacia su arzobispado de Sevilla. Una vez en Valladolid, utilizó aquella causa para lanzar un terrible ataque contra sus enemigos que justificase su presencia en el entorno de palacio y legitimase la religiosidad formalista e intelectualista que defendía frente a las veleidades de los espirituales y recogidos ⁴⁶. En su ofensiva se sirvió del dominico fray Melchor Cano, insigne teólogo del colegio de San Gregorio de Valladolid, quien

⁴⁵ Véase sobre el particular M. Navarro Sorní, “La espiritualidad del beneficio de Cristo en los tratados espirituales de San Francisco de Borja” en *Corrientes espirituales en la Valencia del siglo XVI (1550-1600)*, Valencia 1983, pp. 255-263.

⁴⁶ Estos episodios son narrados en J. Martínez Millán y J.C. de Carlos Morales (dirs.), *Felipe II (1527-1598). La configuración...*, pp. 57-79.

arremetió cruentamente contra todos aquellos que, por razones personales o intelectuales, se habían interpuesto en su camino –como Bartolomé de Carranza– dentro y fuera de la orden de Predicadores. La dinámica represora iniciada en 1558 se vio jalonada por diversos acontecimientos de enorme trascendencia histórica, como la promulgación de la pragmática sobre los libros ⁴⁷ –en la que se establecía rigurosamente el procedimiento burocrático que había de seguir todo texto antes de pasar a la imprenta– o las medidas destinadas a evitar el “contagio” ideológico de los súbditos españoles, como la prohibición de importar libros extranjeros sin el beneplácito de la censura e, incluso, de estudiar en universidades situadas fuera de la Península. Este movimiento de repliegue culminó con los autos de fe de Valladolid (mayo y octubre de 1559) y la publicación por parte de la Inquisición del *Catálogo de libros prohibidos* (17 de agosto de 1559), más conocido como el *Índice* de Valdés. En este listado figuraban, para desgracia del jesuita, las *Obras del cristiano* del padre Francisco de Borja.

Tras haber colaborado lealmente con el Santo Oficio hasta aquella fecha –Borja había auxiliado espiritualmente a la joven Ana Enríquez, hija de los marqueses de Alcañices, antes de salir en el auto de fe de 21 de mayo de 1559 ⁴⁸– la inclusión de las llamadas *Obras del cristiano* en el *Índice* de Valdés llenó de conmoción al jesuita, que se desplazó urgentemente a Valladolid entrado el mes de septiembre para tratar con el provincial de la Compañía en Castilla, el padre Araoz, sobre el particular. Junto a su nombre, figuraba el de otros destacados espirituales, como Francisco de Osuna, Juan de Ávila o fray Luis de Granada, quienes se vieron señalados entonces tras una censura realizada apresuradamente y con escaso rigor intelectual. Una censura hecha “a bulto”, como afirmaba Araoz, en la que se cometió con Borja una flagrante injusticia, pues fue acusado por un volumen impreso de manera clandestina en Baeza con aquel título que, por otra parte, no se correspondía con ninguna de sus obras. También en 1550 –y sin el permiso de Borja– Juan de Brocar había estampado en Alcalá de Henares dos volúmenes donde se anunciaban diversas “obras compuestas

⁴⁷ Véase el trabajo monográfico de J.M. Lucía Megías, “La Pragmática de 1558 o la importancia del control del Estado en la imprenta española”, *Indagación* IV (Alcalá de Henares 1999), pp. 195-220.

⁴⁸ Los procesos seguidos contra aquellos focos luteranos merecieron la atención de J. Alonso Burgos, *El luteranismo en Castilla durante el siglo XVI: Autos de Fe de Valladolid de 21 de mayo y 8 de octubre de 1559*, San Lorenzo de El Escorial 1983; y J.I. Tellechea, “El protestantismo castellano (1558-1559)”, en *El erasmismo en España...*, pp. 305-321.

por el ilustrísimo don Francisco de Borja” y que, en realidad, mezclaba textos debidos al jesuita con otros ajenos ⁴⁹.

Para los espirituales españoles, en fin, el *Catálogo de libros prohibidos* ⁵⁰ constituyó un severísimo revés, pues, al tiempo que quedaban asociados con el universo de la heterodoxia algunos de los autores y obras más celebrados entre los recogidos, veían prohibidos ⁵¹, de modo genérico, todos los sermones, tratados, cantos y oraciones que trataran en romance de la Escritura o los sacramentos de la Iglesia. El objetivo de fondo era apartar a las gentes del común de la materia religiosa con el fin de que no se pudiesen producir desviaciones doctrinales debidas a aquella “contemplación de mujeres y carpinteros”, según la jerga de Valdés y Cano. Las consecuencias de estos hechos sobre la vida religiosa en España serían irreparables: mientras Santa Teresa de Jesús lamentaba verse privada de los libros que habían despertado su devoción, los jesuitas temían que, en plena vorágine represiva, los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola terminasen siendo condenados.

A pesar de las reclamaciones de los jesuitas, la Inquisición no fue capaz de señalar ninguna proposición errónea, ni de rectificar su veredicto. Por ello, Francisco de Borja nunca supo de qué se le acusaba realmente, hecho que perjudicó enormemente a la Compañía debido al escándalo suscitado por la presencia de su nombre en el *Índice*. La condena, en cualquier caso, debió estar motivada, como en tantas ocasiones, tanto por animadversiones políticas y personales –Melchor Cano, resentido ante su escasa promoción personal, odiaba a algunos jesuitas como Araoz o Laínez, a quienes acusaba de entorpecer su ascenso– como por razones intelectuales fermentadas en un clima de exacerbado celo religioso, en el que la simple exaltación de la fe en los méritos de Jesucristo –como hiciera Borja en alguno de sus tratados– podía resultar sospechosa de herejía.

La situación para Francisco de Borja se agravó aún más tras la detención de Bartolomé de Carranza, a quien estaba unido por una estrecha afinidad espiritual. De ahí que, cuando el cardenal infante don Enrique le invitó a visitar el colegio del Espíritu Santo de Évora, pasase sin dilación a Portugal entrado el mes

⁴⁹ Véase C. de Dalmases, *El padre Francisco de Borja...*, pp. 141-142.

⁵⁰ Sobre el *Índice* de Valdés puede leerse el trabajo de J. Martínez Millán, “El *Catálogo de libros prohibidos* de 1559”, *Miscelánea Comillas* XXXVII (Madrid 1979), pp. 179-217.

⁵¹ El listado de textos literarios censurados en dicho catálogo puede consultarse en A. Márquez, *Literatura e Inquisición en España (1478-1834)*, Madrid 1980, pp. 233-235.

de noviembre de 1559. Aquella visita le permitió no sólo escapar de la amenaza de la Inquisición –Araoz conocía los rumores sobre su posible apresamiento– sino huir, desencantado, de la corte en busca de lugares tranquilos y apartados, apropiados para la meditación. Este lugar de serenidad lo halló a orillas del Miño, en la casa que la Compañía poseía en San Fins. Desde ese mismo momento, se abrió el debate acerca de su futuro y las posibles consecuencias que sus actos tendrían sobre los jesuitas en España.

Finalmente, no se consideró oportuno su regreso a los reinos de Felipe II, de modo que Laínez lo reclamó desde Roma nombrándolo asistente de la Compañía. Con el fin de hacer aquel traslado más decoroso, fue el mismo Papa quien le ordenó partir hacia la ciudad eterna el 10 de octubre de 1560 para emplearlo como predicador. Entretanto, Felipe II permanecía impasible, pues, en cuestiones relacionadas con la fe, respaldaba siempre el veredicto de sus inquisidores. La influencia ejercida en su favor por los amigos de Francisco de Borja –Ruy Gómez de Silva, el marqués de Mondéjar o la princesa Juana, entre otros– no sirvió, en este caso, para alterar la postura del Rey Prudente⁵². Es más, cuando en Madrid se recibió la noticia de su llegada a Roma en septiembre de 1561, se levantó un gran revuelo entre los cortesanos a causa de la sospechosa huida del jesuita. A finales de 1562, sin embargo, las aguas habían vuelto a su cauce y el ambiente parecía más sosegado tras la muerte de Melchor Cano (1560) y la caída en desgracia de Fernando de Valdés, de modo que los jesuitas pudieron continuar con sus actividades sin sufrir nuevos sobresaltos.

Terminaban así los largos años de estancia de Francisco de Borja en la Península, durante los que ejerció con su predicación y ejemplo personal una decisiva influencia sobre la corte de doña Juana de Austria. Desde entonces, su labor en Roma resultaría trascendental para la Compañía de Jesús, en la que llegaría a ocupar el generalato tras la muerte de Laínez en 1565. Durante sus siete años de gobierno promovió la fundación de colegios y el establecimiento de noviciados en todas las provincias jesuíticas, como el de San Andrés del Quirinal en Roma, debido a sus propios desvelos. En la misma ciudad, promovió la remodelación de la magnífica iglesia de *Gesú*, modelo arquitectónico para los templos jesuíticos del Barroco y última morada de Ignacio de Loyola. Igualmente, estableció

⁵² Sobre la relación entre Felipe II y Francisco de Borja puede leerse E. García Hernán, “Felipe II y Francisco de Borja: Dos vidas unidas por el servicio a la Christianitas”, en J. Martínez Millán (dir.), *Felipe II (1527-1598): Europa y...*, III, pp. 225-250.

la primera *ratio studiorum* para los centros educativos de la Compañía siguiendo el ejemplo de los modernos *studia humanitatis* ⁵³. Realizó su último viaje a España y Portugal en 1571 como legado pontificio ⁵⁴. No sabemos si entonces, ya cerca de la muerte, encontró ocasión para visitar a doña Juana, quien residía desde hacía años en el convento de las Descalzas Reales de Madrid cultivando el espíritu de recogimiento inculcado en su alma por el padre Francisco. Borja, finalmente, falleció en Roma poco después de su regreso, en septiembre de 1572. Casi un siglo más tarde, en 1648, la Iglesia católica confirmaría la ortodoxia de sus planteamientos en el proceso de canonización que –lejos ya de las tumultuosas disputas cortesanas– lo ascendió a los altares.

Como se desprende de la biografía de Francisco de Borja, el período de regencia concluyó con un cruento enfrentamiento faccional –político y religioso– cuyas repercusiones marcarían profundamente la vida espiritual y cultural española de tiempos venideros. Aquel conflicto, que alcanzó su momento culminante en 1559 con el procesamiento de Bartolomé de Carranza ⁵⁵, se venía fraguando, sin embargo, en el seno de diversas comunidades religiosas, donde surgieron irreconciliables diferencias entre quienes abogaban por una espiritualidad afectiva de inspiración evangélica y quienes defendían a ultranza las formas de devoción tradicionales ⁵⁶. En ese sentido, resulta especialmente trascendente lo

⁵³ Los proyectos emprendidos por Borja al servicio del espíritu tridentino fueron estudiada por J.L. González Novalín, “Francisco de Borja, duque de Gandía: su presencia y aportación a la Contrarreforma en España”, en R. Arnau-García y R. Ortuño Soriano (coords.), *Cum vobis pro vobis :homenaje... a D. Miguel Roca Cabanellas*, Valencia 1991, pp. 675–693.

⁵⁴ La actividad diplomática desarrollada por Francisco de Borja en los últimos años de su vida, ha recibido tratamiento particular en E. García Hernán, *La acción diplomática de Francisco de Borja al servicio del Pontificado, 1571–1572*, Valencia 2000.

⁵⁵ La figura de Bartolomé de Carranza y su proceso inquisitorial han sido estudiados en numerosos trabajos por J.I. Tellechea Idígoras, entre los que se hallan: *Bartolomé Carranza, arzobispo: un prelado evangélico en la Silla de Toledo (1557–1558)*, San Sebastián 1958; *Fray Bartolomé de Carranza: documentos históricos*, Madrid 1962–1994, 7 vols.; *El arzobispo Carranza y su tiempo*, Madrid 1968, 2 vols.; y *El arzobispo Carranza “tiempos recios”*, Salamanca 2003, 2 vols.

⁵⁶ Este debate espiritual ejemplifica claramente el enfrentamiento entre la nueva mentalidad humanística y los viejos modos medievales anclados en la teología escolástica y las formas de devoción externa, tal y como explicó J. Pérez, “Humanismo y escolástica”, *Cuadernos hispanoamericanos* CCCXXXIV (Madrid 1978), pp. 28–39.

sucedido en el seno de la orden de Santo Domingo, donde figuras de la talla de Melchor Cano, Domingo de Soto, Bartolomé de Carranza o el mismo fray Luis de Granada participaron en una intensa pugna personal y doctrinal⁵⁷ que terminó trasladándose a las altas esferas de la corte, donde los espirituales perdieron definitivamente la batalla tras haber situado a uno de sus hombres, el arzobispo Carranza, en la cúspide de la jerarquía eclesiástica española.

Fue precisamente Bartolomé de Carranza quien, como heredero de la reforma dominicana⁵⁸ encabezada por fray Juan Hurtado –cuya religiosidad, resumida en el lema “espíritu y obras”, entroncaba con las doctrinas predicadas por Savonarola–, inauguró una nueva corriente entre los dominicos añadiendo al clásico *corpus* de autoridades utilizado por los teólogos de la Orden –en especial, Santo Tomás– las nuevas tendencias espirituales que florecían en el entorno de la Universidad de Alcalá de Henares, donde Carranza estudió gramática y artes entre 1515 y 1520. Fue, sin embargo, en el colegio de San Gregorio de Valladolid⁵⁹ –fundado por fray Alonso de Burgos para educar a la elite intelectual de la Orden– donde el dominico pudo completar, a partir de 1525, su formación. Allí ingresaron, poco después, fray Luis de Granada (1529) y fray Melchor Cano (1531), quienes, con el tiempo, ejercerían una influencia decisiva –como amigo y confidente, el primero; como feroz antagonista, el segundo– sobre su vida.

En 1539, Carranza pasó a Roma, donde participó en el capítulo general de la Orden. Allí mismo obtuvo el grado de maestro en Sagrada Teología, que lo convertía en una verdadera autoridad intelectual entre los dominicos. Fue entonces cuando mantuvo una fructífera relación epistolar con Juan de Valdés⁶⁰, quien le envió una de sus *Consideraciones*, la LXV, donde el iluminismo valdesiano se

⁵⁷ Sobre las distintas corrientes de espiritualidad que florecieron en el seno de la orden de Santo Domingo, véase la obra clásica de V. Beltrán de Heredia, *Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI*, Salamanca 1941.

⁵⁸ A esta cuestión está dedicada la monografía de V. Beltrán de Heredia, *Historia de la reforma de la Provincia de España: 1450-1550*, Roma 1939.

⁵⁹ Véase la obra clásica de G. de Arriaga (O.P.), *Historia del Colegio de San Gregorio de Valladolid* (ed. P. M. M^a Hoyos), Valladolid 1928-1940, 3 vols.

⁶⁰ La trayectoria de Juan de Valdés en Italia puede seguirse a través de J.C. Nieto, *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia*, México 1979.

manifestaba sin ambages al abordar la espinosa cuestión del libre examen. En clara sintonía con Erasmo, Carranza difundió este escrito entre sus alumnos de San Gregorio –donde impartiría clase hasta 1545– pues trataba de inculcar a sus discípulos una espiritualidad afectiva y vivencial inclinada a la oración, el recogimiento y la realización de obras de caridad. He ahí el origen de sus calurosos sermones, que predicaba en el entorno de Valladolid al modo de otros afamados oradores de nuevo cuño como Tomás de Villanueva, Juan de Ávila o el mismo fray Luis de Granada, quienes supieron adaptar el género homilético al evangelismo propio de los tiempos ⁶¹.

Tras participar brillantemente en el concilio de Trento, al que acudió en compañía de Domingo de Soto en 1545, Carranza fue elegido provincial de la orden de Predicadores en España a la altura de 1550. En el Capítulo Provincial celebrado entonces en Segovia surgirían sus primeras diferencias públicas con Melchor Cano, quien, como conventual de San Esteban de Salamanca, encabezaba un amplio sector opuesto al espiritualismo de Carranza y sus seguidores, entre los que se hallaba, como es bien sabido, fray Luis de Granada. A pesar de las envidias de Cano y de sus tempranas advertencias acerca de la peligrosidad de sus doctrinas ⁶², Carranza prosiguió su imparable carrera participando en la segunda etapa del concilio de Trento (1551-1552). De regreso a Valladolid, en enero de 1553, y tras haber terminado su mandato como Provincial, se reincorporó al convento de San Gregorio. Fue entonces cuando comenzó a predicar en la capilla real. Poco después, el príncipe Felipe, complacido por sus servicios, decidió integrarlo en su séquito antes de partir hacia Inglaterra, donde afrontaría la difícil empresa de recatolizar un reino abiertamente hostil a la obediencia de Roma ⁶³.

⁶¹ Todos ellos encarnan el nuevo modo de predicación humanística, inspirado temáticamente en las Sagradas Escrituras y orientado a conmover afectivamente al auditorio –siempre en su vocación universalista– en contraposición al sermón escolástico ensayado por los teólogos afines al intelectualismo de Melchor Cano, tal y como explica D. Ynduráin, *Humanismo y Renacimiento en España*, Madrid 1994, pp. 458-459.

⁶² Desde época temprana, Melchor Cano advirtió la semejanza existente entre la doctrina de Carranza y el pensamiento protestante, hecho que ha merecido la atención de J.I. Tellechea Idígoras, *Melanchton y Carranza: préstamos y afinidades*, Salamanca 1979.

⁶³ He seguido hasta este punto el relato de V. Beltrán de Heredia, *Las corrientes de espiritualidad...*, pp. 114 y ss.

Junto a Carranza, otros destacados religiosos, como el franciscano Bernardo de Fresneda⁶⁴, formaron parte de aquella corte itinerante que desembarcó en las costas británicas el 20 de julio de 1554. Tras un período inicial de armonía y confraternización –en el que los clérigos españoles colaboraron estrechamente con el cardenal Pole⁶⁵– surgieron las primeras rivalidades entre Carranza y Fresneda –confesor real por intercesión de Francisco de Eraso– motivadas por los celos del segundo, quien deseaba controlar en exclusiva la conciencia del príncipe. Diversos hechos de importancia menor –como la propuesta de distintos candidatos para el Consejo de Inquisición o su enfrentada opinión en el debate sobre los repartimientos de Indias– vinieron a acentuar su distanciamiento, que sólo se convirtió en declarada enemistad cuando llegaron a oídos de Fresneda los rumores de que Carranza aspiraba a ocupar su puesto de confesor real. El acontecimiento que, no obstante, cohesionó definitivamente a sus enemigos fue el nombramiento, a la muerte de Martínez Silíceo, de Bartolomé de Carranza como nuevo arzobispo de Toledo. Bernardo de Fresneda, que se consideró agraviado por aquella decisión, retiró inmediatamente su lealtad a los ebolistas, que hasta la fecha habían patrocinado su ascenso en la corte, y trabó relación con Fernando de Valdés, quien odiaba a Carranza, entre otras razones, por sus amonestaciones acerca del deber de residencia de los obispos en sus sedes episcopales⁶⁶. Entretanto, se había iniciado en España una ofensiva conjunta de los cabildos y los jesuitas contra Melchor Cano –denunciado por sus adversarios ante el papa–, quien se había mostrado abiertamente opuesto a la espiritualidad de la Compañía de Jesús desde 1548. Este clima de hostilidad manifiesta, sin duda, no

⁶⁴ La trayectoria cortesana de Bernardo de Fresneda ha sido dibujada por Henar Pizarro, “El control de la conciencia regia: El confesor real Fray Bernardo de Fresneda”, en J. Martínez Millán (ed.), *La corte de Felipe II...*, pp. 149-188. Desde aquí, me guío por sus explicaciones en lo concerniente a las disputas cortesanas que desencadenaron el procesamiento de Carranza.

⁶⁵ Véase J.I. Tellechea Idígoras, *Fray Bartolomé Carranza y el Cardenal Pole: un navarro en la restauración católica de Inglaterra (1554-1558)*, Pamplona 1977.

⁶⁶ Bartolomé de Carranza había expuesto en 1547 sus opiniones al respecto en su obra *Controversia sobre la necesaria residencia personal de los obispos y de los otros pastores inferiores*, que hoy podemos leer en la edición facsímil introducida por J.I. Tellechea Idígoras, Madrid 1993. Lógicamente, sus advertencias ponían en evidencia el comportamiento de ciertos prelados áulicos, como Fernando de Valdés, cuya labor pastoral quedaba postergada por sus ambiciones cortesanas.

contribuyó a incentivar la benevolencia de Cano, quien poco después tendría la oportunidad de juzgar intelectualmente a unos y a otros por expreso mandato de Valdés.

Cuando el séquito de Felipe II pasó a Flandes, los miembros de la Capilla real detectaron la circulación de libros luteranos hacia España enviados por los huidos de Sevilla, así como el arraigo de las ideas heréticas en las universidades flamencas. Estas influencias alcanzaban incluso a los soldados españoles acantonados en los Países Bajos, quienes leían con frecuencia libros perniciosos. Por ello, se encomendó a Carranza la vigilancia de dicho comercio, mientras el Papa, a comienzos de 1558, autorizaba a Fresneda a censurar, allí donde estuviese, las obras que considerase perjudiciales. Fue en aquella difícil coyuntura cuando Bartolomé de Carranza entregó a las prensas sus *Comentarios sobre el Catecismo cristiano*⁶⁷ (Amberes, 1558), destinado a corregir los errores en la fe de los herejes. Las ambigüedades y excesos de aquel volumen serían hábilmente utilizados por sus enemigos políticos, que lo emplearían como prueba fundamental en el proceso incoado contra el dominico un año más tarde.

La trama contra Carranza, sin embargo, se urdió mediante la acumulación de argumentos diversos y la acción combinada de varios agentes que coordinaron sus movimientos para derribar la sólida posición del arzobispo de Toledo: Álvaro de Valdés, deán de Oviedo y sobrino del Inquisidor general, marchó en 1558 a Roma –al calor del descubrimiento de los focos luteranos– con objeto de conseguir poderes especiales para su tío, que le permitiesen juzgar a cualquier ministro de la Iglesia, previa autorización del monarca. Valdés, quien contó con la conformidad del intransigente Paulo IV, volvió a Valladolid con tales poderes en enero de 1559. Al tiempo, algunas de los acusados en el proceso seguido contra los protestantes castellanos citaron en sus declaraciones a Carranza con intención de justificar sus desviaciones, mientras Melchor Cano –quien había perdido ante Pedro de Soto, en abril de 1559, el cargo de provincial por culpa de las maquinaciones de Carranza– emitía, por encargo de Fernando de Valdés, su juicio sobre los *Comentarios* impresos en Amberes, señalando diversos errores doctrinales entre sus proposiciones.

Con toda esa información, Álvaro de Valdés partió hacia Flandes con intención de solicitar el permiso real para detener a Carranza, quien se hallaba en España desde mediados de 1558. Pero no fue él, sino Fresneda, quien presentó

⁶⁷ La obra puede leerse en B. de Carranza, *Comentarios sobre el catecismo christiano: 1558* (ed. y est. J.I. Tellechea Idígoras), Madrid 1972, 3 vols.

los cargos a Felipe II en Bruselas. El Rey comunicó al Inquisidor general su conformidad el 26 de junio de 1559. Finalmente, Carranza sería detenido mientras visitaba su arzobispado de Toledo el 22 de agosto de 1559, cinco días después de haber sido publicado el *Índice* de Valdés. Tras treinta años de persecuciones, debates y controversias –y a pesar del apoyo brindado a la causa por los ebolistas y la princesa Juana– la suerte de los espirituales españoles estaba echada. Las antiguas diferencias doctrinales surgidas en la orden de Santo Domingo habían culminado, tras años de discusiones internas, en aquel célebre proceso que se prolongaría durante más de diecisiete años. Para todos los súbditos del reino quedaba, sin embargo, un legado mucho más trascendente: la definición, en aquel *Índice* cortado a la medida del implacable Cano, de la delgada línea divisoria que separaría desde entonces la ortodoxia y la heterodoxia religiosa.

La ofensiva iniciada por Melchor Cano contra los espirituales de su Orden, sin embargo, no afectó solamente a Carranza. Junto a él, un predicador de la talla de fray Luis de Granada⁶⁸ –que por entonces ocupaba el cargo de provincial de los dominicos en Portugal⁶⁹– pasó a engrosar las listas del *Catálogo de libros prohibidos*, donde fueron censuradas dos de sus obras impresas en los años inmediatamente anteriores: el *Libro de la oración y la meditación* (1554) y la *Guía de pecadores* (1556), concebida entonces como prolongación del primer volumen. Cano encontró en ellos cierta semejanza con los alumbrados, sin entrar en mayores disquisiciones ni justificar su condena con argumentos más concretos. De su actitud se colige, por tanto, que, más allá de los errores teológicos o doctrinales, eran los odios y rivalidades personales los que condicionaban su veredicto⁷⁰.

⁶⁸ La biografía de fray Luis de Granada ha sido trazada por A. Huerga, *Fray Luis de Granada: una vida al servicio de la Iglesia*, Madrid 1988. El mismo profesor Huerga ha dirigido al equipo de trabajo que ha editado Fray L. de Granada, *Obras completas*, Madrid 1994-2007, 52 vols.

⁶⁹ Su labor al frente de la Provincia dominicana de Portugal ha merecido la atención de J. Gallego Salvadores, O.P., “La reforma dominicana y fray Luis como provincial”, en A. García del Moral y U. Alonso del Campo (eds.), *Actas del Congreso Internacional Fray Luis de Granada, su obra y su tiempo*, Granada 1993, II, pp. 141-156. La repercusión de fray Luis de Granada sobre la cultura portuguesa ha sido estudiada por M^a I. Resina Rodríguez, *Fray Luis de Granada y la literatura de espiritualidad en Portugal (1554-1632)*, Salamanca-Madrid 1988, (trad. M^a V. Navas).

⁷⁰ Reconstruyo los hechos a partir de A. Huerga, “Fray Luis de Granada entre mística, alumbrados e inquisición”, en *Actas del Congreso Internacional Fray Luis de Granada...*, II, pp. 289-306.

Pocas semanas antes de la publicación del *Índice* —y ante los rumores que llegaban desde España acerca de la censura de sus obras— fray Luis de Granada había viajado apresuradamente desde Lisboa a Valladolid para solucionar personalmente el asunto. En carta enviada a Carranza el 25 de julio de 1559⁷¹, el padre Granada explicaba cómo había conseguido entrevistarse en aquella dramática coyuntura con Fernando de Valdés gracias a la mediación de la princesa Juana —quien colaboró en todo momento con su causa— y cómo el inquisidor asturiano se había mantenido después hierático y distante durante el coloquio, que no sirvió, a la postre, para salvar al buen dominico de la infamia inquisitorial. El peso que ejercieron en su obra reconocidos espirituales como Juan de Ávila, Enrique Herp, Savonarola, Serafín Fermo o Bautista de Crema —condenados ya estos últimos por la Inquisición romana en años precedentes—, en fin, no pasaron inadvertidos para Melchor Cano, quien no tuvo reparos a la hora de condenar uno de los textos de espiritualidad, el *Libro de la oración y la meditación*, más exitosos y populares de toda la centuria.

Tras el fracaso de su empresa en Valladolid, el predicador dominico regresó a Lisboa, donde contaba con la protección del inquisidor portugués, el cardenal infante don Enrique —mentor, amigo e hijo espiritual de fray Luis de Granada— cuyo traslado al reino vecino había sido patrocinado por aquél en 1550. Desde ese momento, el padre Granada, en lugar de pugnar contra los inquisidores españoles por la ortodoxia de sus libros, se entregó a su reescritura. Mientras tanto, editaba una obra de marcado acento místico, el *Libro de la Escala espiritual* de San Juan Climaco, que nadie podría catalogar de herético. Gracias a sus amigos portugueses e italianos, sin embargo, logró que el *Libro de la oración y la meditación* y la *Guía de pecadores* fuesen aprobados por Pío IV en el concilio de Trento, de modo que el veredicto de Cano quedó definitivamente desautorizado por la jerarquía de Roma.

A pesar de todo, fray Luis continuó con la revisión de sus obras, que no sólo quedaron depuradas, sino que ganaron en consistencia y calidad literaria, especialmente la *Guía de pecadores*, que fue rehecha casi por completo. Finalmente —y tras obtener las pertinentes licencias— los nuevos volúmenes vieron la luz en las prensas salmantinas de Andrea de Portonaris: en 1566, el *Libro de la oración*, y en 1567, la *Guía*. Aunque su sentido de fondo no se vio alterado, la introducción de ciertas modificaciones resultaba extremadamente significativa. Fray Luis

⁷¹ El documento puede leerse en Fray L. de Granada, *Obras completas*, XIV, pp. 440-441.

de Granada no sólo eliminó las referencias explícitas a diversos autores condenados, sino que introdujo en la estructura del *Libro* –entre otras variantes– nueve avisos adicionales sobre “el valor y el fruto de la oración vocal”, “la utilidad de las ceremonias y actos externos”, “la obediencia y reverencia a los doctores y predicadores de la Iglesia”, etc., cuya intención no era sino prevenir al cristiano contra las desviaciones propias de los alumbrados⁷².

Sus problemas con el Santo Oficio, en cualquier caso, no terminaron aquí. No contento con estas enmiendas, el exaltado antiiluminista Alonso de la Fuente denunció, a la altura de 1576, los errores de fray Luis de Granada ante la Inquisición portuguesa y española. El proceso, sin embargo, ante la inconsistencia de las acusaciones, pronto se volvería contra el denunciante, pues el cardenal infante don Enrique –haciendo suya la causa– tomó los memoriales presentados ante su persona y los entregó a la Inquisición española para que castigase a aquel individuo por levantar falso testimonio. Así se hizo, y Alonso de la Fuente fue condenado a pagar las costas del juicio, además de ser azotado y desterrado por sus malas artes. Gaspar de Quiroga, a la sazón Inquisidor general en España por aquellos días –bien conocido por la protección que brindó siempre a Santa Teresa– fue el artífice de aquella resolución ejemplar. Siete años después, fray Luis de Granada agradecería públicamente a Quiroga aquel comportamiento dedicándole la *Introducción del símbolo de la fe* (Salamanca, 1583), su obra de mayor enjundia.

Llegaba así a su cima la trayectoria literaria de fray Luis de Granada, quien encarna como pocos espirituales la vocación universalista del que desea transmitir a la totalidad del pueblo cristiano la Palabra de Dios: el Evangelio no debía ser ya propiedad de unos pocos eruditos, sino fuente de vida y esperanza arraigada en el corazón de los hombres. A través de la predicación, a través de sus libros, el padre Granada vivió empeñado en esa misión pedagógica y pastoral encaminada a formar –desde los principios del mejor humanismo⁷³– al

⁷² Todos estos aspectos formales son abordados en A. Huerga, “Fray Luis de Granada, escritor”, en *Actas del Congreso Internacional Fray Luis de Granada...*, I, pp. 23-37.

⁷³ El humanismo de fray Luis de Granada no sólo se advierte en la asunción de una moral profundamente evangélica, sino también en el empleo de la retórica clásica para acentuar la elocuencia y efectividad de su discurso religioso, tal y como han analizado numerosos estudiosos como, entre otros, A. Martín Jiménez, “La retórica clásica al servicio de la predicación: Los seis libros de la Retórica eclesiástica (1576), de Fray Luis de Granada” en I. Paraíso (coord.), *Retóricas y poéticas españolas (siglos XVI-XIX): L. de Granada, Rengifo, Artiga, Hermosilla, R. de Miguel, Milá y Fontanals*, Valladolid 2000, pp. 11-46; y M. López Muñoz, *Fray Luis de Granada y la retórica*, Almería 2000.

“perfecto cristiano”, ofreciendo a las gentes del común doctrina y luz para recorrer el camino de la vida. Como prueba elocuente de su empuje, y como heredero del espíritu de tolerancia sembrado en Granada por Hernando de Talavera ⁷⁴ —su primer arzobispo—, el dominico —criado a la sombra de los marqueses de Mondéjar entre los muros de la Alhambra— llegó a predicar también entre moros y judíos, sin que el calor de sus creencias quebrase un punto el respeto que siempre mostró hacia la libertad del individuo.

Esta vocación evangélica inspirada en el modelo de Cristo, esta intensa vivencia interior que lo elevaba hasta las altas esferas de la mística fue, precisamente, lo que provocó sus problemas con la Inquisición en un contexto histórico donde el catolicismo reformado —entroncado en la vía media erasmiana y la observancia— perdió su espacio natural de influencia ante la polarización política y religiosa de la Europa moderna. Su legado, sin embargo, una vez superados los enfrentamientos faccionales y adaptado el mensaje a los nuevos tiempos, logró sobrevivir a su época a través de innumerables ediciones impresas que lo convirtieron, andados los años, en uno de los autores espirituales españoles más celebrados del Siglo de Oro.

A la luz de lo sucedido en la orden de Santo Domingo —y una vez puestas en relación las dos corrientes en litigio con las distintas facciones cortesanas: Melchor Cano como aliado de Fernando de Valdés; Bartolomé de Carranza y fray Luis de Granada como afines a doña Juana de Austria y los ebolistas— puede interpretarse sin dificultad el sentido de la dedicatoria dirigida por Alonso Muñoz de Tovar ⁷⁵ a la princesa de Portugal en su traducción latina de las *Homilías* de Savonarola sobre el libro de Ruth y sobre el profeta Miqueas (Salamanca, 1556). En este caso, las advertencias y amonestaciones del predicador ferrarense —quien había constituido uno de los referentes intelectuales más importantes de la observancia dominicana desde finales del siglo XV ⁷⁶— parecen

⁷⁴ Para conocer la significación histórica del primer arzobispo de Granada es fundamental el estudio preliminar de F. Márquez Villanueva a Hernando de Talavera, *Católica impugnación*, Barcelona 1961.

⁷⁵ El proyecto editorial promovido por A. Muñoz de Tovar para la recuperación de la obra de Savonarola fue descrito por V. Beltrán de Heredia, *Las corrientes de espiritualidad...*, pp. 64 y ss.

⁷⁶ Sobre la recepción de Savonarola en España a través de la traducción de su obra, véase C. Calvo Rigual, “Las traducciones de Savonarola en España, con noticias de algunas desconocidas”, *Esperienze letterarie* XXXIII (Roma 2008), pp. 59-74.

cobrar nueva actualidad en el contexto internacional de la época, donde el intransigente y belicoso Paulo IV –siguiendo los modos del denostado Alejandro VI, enemigo secular de Savonarola– había desencadenado la guerra contra Nápoles con objeto de incrementar las posesiones territoriales del Papado –y de los Carraffa– en el tablero italiano ⁷⁷.

El proyecto editorial concebido por Alonso Muñoz, sin embargo, no llegó a culminar en años venideros con la preparación de una obra apologética sobre el saber, vida y probidad del *frate*, ni con la traducción de nuevas homilías, tal y como él mismo anunciaba. A pesar de todo –y aunque desconozcamos las razones que impidieron la consumación de la empresa–, lo cierto es que con su testimonio queda de manifiesto la vigencia de Savonarola, a mediados del siglo XVI, entre los espirituales españoles próximos a doña Juana de Austria ⁷⁸. La prueba, en fin, que confirma estas observaciones, la ofrece, una vez más, fray Luis de Granada, quien incluyó, en la primera edición de la *Guía de pecadores*, una traducción original del *Tratado de los votos* savonaroliano ⁷⁹.

Junto a los anteriores, una de las figuras más relevantes del período –y que ejemplifica como pocas la riqueza y diversidad de esta literatura de oposición– es la del escritor lusitano Jorge de Montemayor ⁸⁰, cuya trayectoria cortesana aparece estrechamente vinculada desde sus orígenes a la princesa Juana y al grupo de servidores hispanoportugueses cuyo núcleo fundacional estuvo en el

⁷⁷ La relación existente entre esta traducción y los hechos históricos del momento fue trazada por M. Bataillon, “Sur la diffusion des oeuvres de Savonarole en Espagne et en Portugal (1500-1560)”, en *Mélanges de philologie, d'histoire et de littérature offerts à Joseph Vianey*, París 1934, p. 102.

⁷⁸ Una visión actualizada sobre la influencia de Savonarola en España se ofrece en J. Benavent Benavent, *Savonarola y España*, Valencia 2003.

⁷⁹ Véase M. Bataillon, “De Savonarole à Louis de Grenade”, *Revue de littérature comparée* XVI (París 1936), pp. 23-39.

⁸⁰ No resulta fácil trazar la biografía de Montemayor a causa de la falta de datos y noticias fiables sobre su persona. No obstante, a partir de materiales antiguos, diversos editores, como M.A. Teijeiro (*Los siete libros de la Diana*, Barcelona 1991), o M^a D. Esteva de Llobet (*Diálogo espiritual*, Kassel 1998), han procurado dibujar una trayectoria coherente de su existencia que, sin embargo, conserva todavía demasiadas lagunas. Para nuestro relato empleamos, pues, sus aportaciones, añadiendo a las mismas una cierta “lógica cortesana”, cuyas claves fueron expuestas al inicio del presente trabajo.

séquito de la emperatriz Isabel. Si bien no se conoce con exactitud el momento de su incorporación a la corte de Carlos V, lo más probable es que acompañase a María Manuela de Portugal en 1543 cuando se trasladó a los reinos hispanos para contraer matrimonio con el príncipe Felipe⁸¹. Esta relación de dependencia justificaría la elaboración, poco tiempo después, de dos composiciones –las *Glosas a las coplas de Jorge Manrique* y el soneto *A la sepultura de la princesa de Castilla*– inspiradas directamente en el fallecimiento de la joven portuguesa, acaecido el 12 de julio de 1545. Una vez desaparecida su protectora, Montemayor habría pasado, como tantos otros servidores pertenecientes al círculo cortesano portugués, a la Casa de las infantas, donde encontró acomodo como cantor de capilla.

Fue precisamente durante esta primera etapa de servicio a la sombra de las jóvenes infantas María y Juana, cuando Jorge de Montemayor –cuya formación musical⁸² y religiosa era muy superior a sus conocimientos humanísticos– elaboró tanto su *Exposición moral sobre el Salmo LXXXVI*⁸³ (Alcalá de Henares, 1548) –dedicado a doña María– como los tres *Autos*⁸⁴ de carácter alegórico que fueron representados ante el príncipe Felipe en los maitines de la noche de Navidad.

⁸¹ La llegada de Montemayor a España como parte del séquito de María Manuela resulta lógica a la luz de la evolución de las Casas reales de la Monarquía (sería difícil postular que un portugués pasase directamente a la Casa de las infantas españolas sin haber formado parte, previamente de otra Casa, como la de María Manuela, constituida en Portugal y trasladada luego a la corte de Carlos V). No obstante, en N. Alonso Cortés, “Sobre Montemayor y la *Diana*”, *Boletín de la Real Academia Española* XVII (Madrid 1930), pp. 353–362, se afirma que el nombre de Montemayor no aparece en la *Libranza de descanso y satisfacción que se hizo a los criados de Su Alteza*, donde figuran, en cambio, todos los servidores de la princesa María Manuela. Hasta la fecha, por consiguiente, no ha podido probarse documentalmente que el escritor lusitano perteneciese a aquella Casa.

⁸² Véase F.M. Ruiz Cabello, “Aproximación a la trayectoria musical del poeta Jorge de Montemayor (c. 1520/25–c. 1561)”, en B. Lolo (coord.), *V Congreso de la Sociedad Española de Musicología*, Madrid 2002, II, pp. 1127–1135.

⁸³ Véase F. López Estrada, *La exposición moral sobre el salmo LXXXVI de Jorge de Montemayor*, Madrid 1944 (separata de la *Revista de Bibliografía Nacional* V).

⁸⁴ Sobre la espiritualidad que alentaba aquellas piezas, véase M^a D. Esteva de Llobet, “Precedentes literarios del auto sacramental: los tres autos de Jorge de Montemayor, un producto de la Reforma”, en I. Arellano, C. Pinillos, B. Oteiza y J. M. Escudero (coords.), *Divinas y humanas letras, doctrina y poesía en los autos sacramentales de Calderón*, Pamplona-Kassel 1997, pp. 93–111.

Sabemos también que en torno a 1548 escribió su conocido *Diálogo espiritual*⁸⁵, donde quedó de manifiesto su afinidad religiosa con el ambiente que se respiraba en el seno de aquella Casa real. Esta obra, en efecto, repasa las diversas cuestiones teológicas y morales que agitaban el Occidente cristiano por entonces –desde el dogma de la Santísima Trinidad hasta los modos más apropiados para alcanzar una rigurosa ascesis personal– a través del coloquio mantenida entre dos cortesanos, Dileto y Severo, que conversan, junto a una ermita, en un solitario yermo. Bajo aquella arquitectura literaria, sin embargo, se percibía con claridad la influencia de pensadores como el nominalista Pedro Lombardo –cuyas *Sentencias* definieron en gran medida la estructura del diálogo–, Raimundo de Sabunde –quien proponía en su *Theologia naturalis* la contemplación de la naturaleza como vía para conocer el orden universal establecido por Dios y la fraternidad existente entre creador y criaturas– o Erasmo de Róterdam –en su concepción de la caballería cristiana– los cuales, en conjunto, convertían a Montemayor en heredero de las corrientes espirituales voluntaristas y afectivas próximas al evangelismo.

Superada esta primera etapa al cobijo de las infantas, la trayectoria cortesana del lusitano continuó vinculada a la princesa Juana cuando su servicio y el de María hubieron de separarse. De modo que, entre 1549 y 1552, Montemayor permaneció en Castilla junto a su señora ejerciendo ininterrumpidamente como “cantor contrabajo” con 40.000 mrs de quitación, tal y como lo acreditan el nombramiento y las pagas recibidas durante aquel período⁸⁶. De nuevo como cantor de capilla, pasó a su país natal a finales de 1552 como parte del séquito que acompañó a la futura reina de Portugal hacia sus desposorios. En la corte de Lisboa debió vivir prósperamente –tal y como se deduce de unos versos de Sá de Miranda– ejerciendo el oficio de aposentador real⁸⁷ hasta que la

⁸⁵ La obra mereció el estudio de M^a D. Esteva de Llobet, “El «Diálogo espiritual» de Jorge de Montemayor”, 1616: *Anuario de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada* V (Madrid 1983), pp. 31-45; y más adelante, su propia edición: J. de Montemayor, *Diálogo espiritual*, Kassel 1998.

⁸⁶ Todos estos datos fueron aportados por N. Alonso Cortés, “Sobre Montemayor y la Diana...”.

⁸⁷ Así lo afirman F.M. de S. Viterbo, *Jorge de Montemor*, Lisboa 1903, (ext. de *Archivo Histórico Português* I); A. González Palencia en su introducción a *El Cancionero del poeta George de Montemayor*, Madrid 1932, p. 6; y M.J. Bayo, *Virgilio y la pastoral española del Renacimiento (1480-1550)*, Madrid 1970, p. 248.

desgraciada muerte del príncipe Juan, el 2 de enero de 1554, trastocó la estabilidad del reino y truncó las esperanzas de medro de muchos cortesanos. Poco tiempo después —y probablemente tras una edición medinense de 1553, hoy perdida— verían la luz en Amberes las *Obras* de Montemayor, un variado cancionero dedicado a sus señores, los príncipes de Portugal, donde se reunían versos devotos⁸⁸ y profanos compuestos a lo largo de un extenso período de tiempo.

A mediados de 1554 —y siguiendo una cierta lógica cortesana— Montemayor debió regresar a España para instalarse en la corte de Valladolid junto a doña Juana durante la primera etapa de su regencia. Allí frecuentaría, según algunos indicios, su círculo cortesano más íntimo, hecho que justificaría la ubicación de la *Diana* en las orillas del río Esla, junto al feudo de los duques de Valencia de don Juan, parientes cercanos de la princesa⁸⁹. La prueba fehaciente que confirma su presencia en Castilla la ofrece, sin embargo, el mismo Montemayor en la dedicatoria de su *Segundo cancionero espiritual* (Amberes, 1558), dirigida a don Jerónimo de Salamanca, donde indica que sólo se atrevió a publicar aquellos versos de devoción

después de haber trabajado [...] muchos días en este libro, y comunicado lo que en él hay con muchos teólogos, así en estos estados de Flandes como en España, especialmente en el colegio de San Gregorio de Valladolid...⁹⁰.

Parece evidente, por tanto, que el portugués no permaneció en la Península hasta el final de la regencia, pues, al calor de la decisiva guerra que se libraba entonces contra Francia, pasó a Flandes antes de 1558 en busca de mejor fortuna, tal y como confirman sus poemas titulados *Yéndose el autor a Flandes* y *Partiéndose para la guerra*. En los Países Bajos combatiría como soldado de los ejércitos imperiales con el fin de obtener el favor real y medrar en la corte. A pesar de sus esfuerzos, sin embargo, no encontró allí adecuada recompensa, pues en su *Epístola a un grande de España sobre los trabajos de los reyes* —escrita en Amberes a comienzos de 1558— muestra abiertamente su desencanto

⁸⁸ La poesía religiosa de Montemayor ha sido estudiada por B.L. Creel, *The religious poetry of Jorge de Montemayor*, Londres 1981.

⁸⁹ Este argumento se debe a N. Alonso Cortés, “Sobre Montemayor y la *Diana*...”.

⁹⁰ La cita puede consultarse en J. de Montemayor, *Segundo Cancionero espiritual*, Amberes 1558, p. 164,

cortesano al verse olvidado y mal pagado por la corona tras más de diez años de servicio ⁹¹.

Su presencia en Flandes explicaría la preparación de dos nuevas ediciones impresas donde Montemayor ofreció su producción en verso tras modificar sensiblemente el *corpus* de 1554 y organizarlo en dos volúmenes de nuevo cuño intitulados, respectivamente, *Segundo cancionero* (con sus obras de amores) y *Segundo cancionero espiritual* (con sus obras de devoción) ⁹². En sintonía con el *Diálogo espiritual*, los poemas de devoción reunidos en este segundo tomo exploran, desde la experiencia personal, la misma religiosidad afectiva practicada y cultivada por los espirituales en su búsqueda, a través de la voluntad y el amor, de la paz interior en lo más hondo del alma, cuyo recogimiento –ya en los límites de la mística– conducía a la contemplación de la Jerusalén celeste y a la unión espiritual con Dios. Siempre por esta vía –y entre textos mariológicos y cristológicos, composiciones morales y ejercicios de exégesis bíblica– la obra devota de Montemayor ofrece un variado elenco de subgéneros, temas y estrofas que permiten definir con precisión su concepción religiosa hasta situarla en la órbita del recogimiento, que con tanta fuerza había arraigado en el círculo cortesano de la princesa Juana.

En ese sentido, resultan especialmente significativas algunas composiciones que marcan con nitidez tanto la esencia como los límites de su pensamiento cristiano. La primera a la que hacemos referencia, *La Pasión de Cristo*, constituye una paráfrasis poética de los textos evangélicos que narran la muerte de Jesucristo donde se ofrece –al margen de la tradición iconoclasta del mundo protestante– la contemplación de la cruz para ponderar los beneficios de Cristo como vía de acceso al amor de Dios, en sintonía con lo expuesto aquel mismo año por Bartolomé de Carranza en sus *Comentarios*.

⁹¹ Sobre esta pieza han trabajado F.J. Sánchez Cantón, “Tratado de una carta que Jorge de Montemayor escribió a un grande de España: trátase en ella de los trabajos de los Reyes”, *Revista de Filología Española* XI (Madrid 1925), pp. 43-55; y M^a D. Esteva de Llobet, “Hacia la concepción de una teoría de la moral política en Jorge de Montemayor: el *Regimiento de príncipes* y la *Epístola a un grande de España*”, en M.C. Carbonell y A. Sotelo Vázquez (coords.), *Homenaje al profesor Antonio Vilanova*, Barcelona 1989, I, pp. 245-264.

⁹² Sobre la génesis de sus poemarios, véase M^a D. Esteva de Llobet, “Los cancioneros de Jorge de Montemayor: el *Cancionero del poeta* y el *Segundo cancionero espiritual* (1558)”, en F. Domínguez Matito y M^a L. Lobato López (coords.), *Memoria de la palabra: Actas del VI Congreso de la Asociación Internacional Siglo de Oro*, Kassel-Madrid 2004, I, pp. 761-774.

En línea con sus planteamientos cristológicos, Montemayor promueve –en textos como las *Glosas a las coplas de Jorge Manrique*, *Pluma que en vanidades te ocupaste*, *Aviso de discretos* y algunos *Sonetos*– una exigente moral individual basada en la humildad, la caridad y la virtud –punto de conexión entre el cristianismo y la filosofía neoestoica– como medios para alcanzar –con el imprescindible auxilio de los sacramentos– la justificación por las obras. Ni “dejamiento” al modo de los alumbrados, ni justificación por la fe como los protestantes, por tanto, sino conocimiento de uno mismo y ejercicio activo de las virtudes morales bajo el aliento de una firme voluntad de perfeccionamiento personal, vueltos siempre los ojos hacia el ejemplo de Cristo.

Su producción espiritual, finalmente, se completa con las obras exegéticas en las que Montemayor parafrasea en verso diversos pasajes de las Sagradas Escrituras empleando con libertad la amplificación retórica. Al igual que muchos otros escritores de su tiempo, el portugués centró su interés en algunos *Salmos* penitenciales como el *Miserere mei Deus* o el *Super Flumina Babilonis*, que le permitieron predicar sobre distintos aspectos doctrinales a través de sendas *Omelías*. En el primer sermón, concretamente, Montemayor se sirve del arrepentimiento del rey David y su anhelante petición de misericordia para desarrollar el tema de la justificación y la restitución de la gracia en la memoria de la cruz, internándose, como en ocasiones anteriores, por la vía de los beneficios de Cristo –vinculada desde un principio al movimiento general del recogimiento– de conformidad con otros espirituales como Juan de Cazalla, Ignacio de Loyola, Juan de Ávila, Juan de Valdés o el propio Carranza⁹³. No es extraño, por consiguiente, que el célebre Savonarola, fundador de la congregación de observantes dominicos en Florencia⁹⁴, reelaborase literariamente el *Miserere mei Deus* en una homilía que, a la postre, serviría como modelo a Jorge de Montemayor⁹⁵.

⁹³ Véase al respecto M^a D. Esteva de Llobet, “Bartolomé Carranza y la predicación dominicana en la obra devota de Jorge de Montemayor”, en A.J. Close y S.M^a Fernández Vales (coords.), *Edad de oro cantabrigense: Actas del VII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas del Siglo de Oro*, Kassel-Madrid 2006, pp. 219-224.

⁹⁴ Véase A. Huerga, *Savonarola: reformador y profeta*, Madrid 1978.

⁹⁵ La relación entre la espiritualidad de Savonarola y la de Montemayor fue apuntada, en un trabajo clásico, por M. Bataillon, “Une source de Gil Vicente et de Montemayor, La Méditation de Savonarole sur le *Miserere*”, *Bulletin des Études Portugaises* III (París 1936), pp. 1-16. Después, otros han incidido en esta línea de investigación: J.I. Rodríguez Gómez,

A pesar de las consultas realizadas por el portugués a los teólogos del colegio de San Gregorio antes de entregar a la imprenta su *Segundo Cancionero espiritual*, éste, junto con todas sus obras de devoción, pasó a engrosar la lista de textos condenados en el *Catálogo de libros prohibidos* de 1559. Melchor Cano y los demás censores, por consiguiente, no pasaron por alto en aquel riguroso escrutinio ni su espiritualidad recogida, ni su insistencia en los beneficios de Cristo ⁹⁶, ni su exaltación de la fe, ni sus inclinaciones místico-naturalistas, ni su proximidad doctrinal a figuras como Raimundo de Sabunde, Girolamo Savonarola, Erasmo de Róterdam o Bartolomé de Carranza, ni tampoco –por qué no decirlo– su filiación ebolista, que lo convertía en enemigo político de quienes promovían desde la corte de Valladolid la imposición de la intransigencia religiosa en España. Quizás por miedo a la Inquisición, precisamente, Montemayor, a su regreso de Flandes, prefirió alejarse de la corte y buscar asiento en Valencia, donde permaneció durante algún tiempo al amparo de Juan Castellá de Vilanova, a quien, agradecido, dedicó *Los siete libros de la Diana* ⁹⁷ poco antes de pasar a Italia, donde encontraría la muerte entrado el año 1561.

“Savonarola en Gil Vicente y Jorge de Montemayor”, en *La figura de Jerónimo Savonarola O.P. y su influencia en España y Europa*, Florencia 2004, pp. 261-279; y T. O'Reilly, *Jorge de Montemayor, Omelías sobre Miserere mei Deus*, Durham 2000.

⁹⁶ La procedencia y definición de aquella doctrina fueron explicadas por V. Beltrán de Heredia, *Las corrientes de espiritualidad...*, pp. 119-120:

El beneficio de Jesucristo era el título de un libro de Benedicto de Mantua que se consideraba la quintaesencia del valdesianismo. Ese “beneficio” consistía en la justificación y satisfacción superabundante y plena pagaba por Jesucristo al morir por nuestros pecados. De donde los valdesianos inferían que, haciendo nuestro por la fe ese tesoro infinito, no era necesario el purgatorio ni las indulgencias.

Esta creencia –compartida por casi todos los espirituales del círculo de doña Juana– se hallaba, como se observa, a un paso de la justificación por la fe, y minaba, desde luego, los pilares de la devoción externa propia de la Baja Edad Media (indulgencias, reliquias, etc.). Melchor Cano, atento a estas desviaciones doctrinales, se encargó de señalar la heterodoxia de muchos de aquéllos que ponderaban en sus escritos los beneficios de Cristo.

⁹⁷ Véase la cuidada edición de J. Montero Delgado: Jorge de Montemayor, *La Diana*, Barcelona 1996.

Si célebre fue por sus obras el cantor de capilla de la princesa, no lo fue menos, en lo tocante a su producción espiritual, el franciscano Diego de Estella⁹⁸, elocuente predicador al servicio de doña Juana, cuya trayectoria vital adivinamos entre brumas a causa de las escasas noticias aportadas por la documentación conservada. Sabemos que, como sobrino de San Francisco Javier, nació en el seno de una insigne familia navarra, gracias a cuya posición pudo disfrutar de una adecuada formación en la Universidad de Salamanca. Tras tomar los hábitos franciscanos a orillas del Tormes en julio de 1541, permaneció durante aquella década en el convento de San Francisco de Salamanca, donde tuvo relación con teólogos de la talla de Alfonso de Castro y Andrés de Vega—asistentes al concilio de Trento—quienes contribuyeron decisivamente a su formación. Tenemos constancia de que, a principios de 1552, marchó a Portugal en la comitiva que acompañaba a la princesa Juana para sus desposorios. A su servicio ejerció desde estas fechas el oficio de predicador, cargo que obtuvo a petición de Ruy Gómez de Silva, amigo y confidente del religioso navarro.

Debió permanecer al menos dos años en el reino vecino, donde escribió su primera obra, el *Tratado de la vida, loores y excelencias del glorioso apóstol y bienaventurado evangelista San Juan* (Lisboa 1554), dedicado a doña Catalina, reina de Portugal. Tras la muerte del príncipe Juan, se desconoce a ciencia cierta cuál fue su destino—una vez truncada su proyección política a la sombra de los príncipes herederos—de modo que no sabemos si marchó con la princesa a Valladolid—como hiciera, probablemente, Montemayor—o se asentó en la corte portuguesa hasta el regreso de Felipe II a la Península. Fuera como fuese, lo cierto es que Diego de Estella no tardó en demostrar su sintonía espiritual con doña Juana y el círculo de recogidos creado en su entorno más íntimo. Sólo así cobra sentido la dedicatoria de su segunda obra, el *Tratado de la vanidad del mundo*⁹⁹ (Toledo,

⁹⁸ Las noticias conocidas acerca de la vida de Diego de Estella fueron rigurosamente analizadas por P. Sagües Azcona, *Fray Diego de Estella, 1524-1578: apuntes para una biografía crítica*, Madrid 1950. Más adelante, T. Moral ofreció una síntesis de su biografía en *Fray Diego de Estella*, Pamplona 1971. También puede leerse la aportación de J. Llanos García, “Felipe II y Fray Diego de Estella”, en *Felipe II y su época*, Actas del Simposio, San Lorenzo del Escorial 1998, II, pp. 649-670.

⁹⁹ La obra puede leerse en Diego de Estella, *La vanidad del mundo*, Madrid-Pamplona 1980 (ed. P. Sagües Azcona). Sobre su traducción y difusión ha trabajado M^a R. Gil-Casares Satrústegui, *Ediciones y traducciones inglesas del “Libro de la vanidad del mundo” de Fray Diego de Estella*, León 1993.

1562), a la joven Habsburgo. Entre sus páginas, que entroncan con la tradición del *contemptus mundi*, el clérigo navarro clama contra las vanidades de los hombres, reprende a los fieles contra los vicios y recomienda con vehemencia la práctica de la virtud. Sigue, por tanto, la senda de la literatura ascética que perseguía la perfección espiritual a través de la observancia de los mandamientos y la asunción de una estricta moral personal. Y es que tanto en estos escritos como en sus famosos sermones contra la relajación de las costumbres y el abuso de los poderosos se percibe su pertenencia a la escuela franciscana de la reforma, que profesaba el método de la oración mental, la mortificación y la pobreza como vías de aproximación a Dios.

Tras residir durante algún tiempo en Toledo junto a la corte itinerante de Felipe II, pasó a Madrid, donde fue llamado por el Rey Prudente para continuar ejerciendo, como en otros tiempos, la predicación al servicio de la corona. Una vez instalado en la nueva capital del reino, fray Diego de Estella —implicado de lleno en las disputas faccionales de su época— protagonizó un duro enfrentamiento contra fray Bernardo de Fresneda, quien, tras haber participado activamente en la conspiración contra Bartolomé de Carranza, había logrado medrar en la corte como adalid del proceso de confesionalización impulsado por los sectores más intransigentes de palacio. Alineado con aquellos cortesanos, el antiguo confesor del Rey Prudente acumulaba a mediados de la década de 1560 numerosos cargos y dignidades eclesiásticas —era obispo de Cuenca y comisario general de la bula de Cruzada— que constituían el generoso fruto de una larga carrera política salpicada de intrigas y episodios poco edificantes. A ojos del incisivo predicador de Estella, sin embargo, todo aquel oropel armonizaba mal con la sencillez y austeridad propias de los frailes menores y merecía ser, por tanto, objeto de censura.

Así, movido por su declarada filiación ebolista e inspirado en la espiritualidad recogida que profesaba, el predicador franciscano denunció a Fresneda ante el Sumo Pontífice poniendo en evidencia tanto el desmesurado lujo con que el prelado vivía —contaba con más de doscientos servidores—, como su insaciable ambición política, pues acumulaba cargos y oficios que lo mantenían totalmente alejado de su obispado de Cuenca, donde estaba obligado a residir. El objetivo declarado del denunciante era apartar a Fresneda del entorno de Felipe II y conquistar para sí aquel importante espacio de poder utilizando las obligaciones pastorales de su enemigo como pretexto. En sus acusaciones, sin embargo, Estella falsificó la firma de varios testigos con el fin de incrementar el

peso de las declaraciones presentadas, hecho que, una vez descubierto, motivó su confinamiento en el convento de San Francisco de Toro —entre 1567 y 1569— mientras se desarrollaba el proceso promovido contra su persona por el comisario general de los franciscanos, fray Francisco de Guzmán, hombre afín a Fresneda ¹⁰⁰.

A comienzos de la década de 1570, Diego de Estella fue rehabilitado en su oficio, pero no regresaría ya a la corte. Pasó entonces a Salamanca, donde ejerció como predicador de la orden de San Francisco, tal y como figura en los preliminares de sus *Enarrationes*, fechados en 1573. Como prueba de su intensa actividad, en septiembre de aquel mismo año, el día de San Miguel, lo encontramos predicando públicamente —por expreso deseo de la madre Teresa de Jesús— con motivo del traslado de las carmelitas descalzas al segundo convento de la Orden fundado a orillas del Tormes. Durante estos años salmantinos, el franciscano se dedicó intensamente al cultivo de las letras, lo que dio lugar a la publicación, en 1575, de sus *Enarrationes in Lucam* o *Comentarios sobre el Evangelio de San Lucas*, de gran utilidad para su ministerio pastoral. Por desgracia, la obra —que había pasado el examen previo de varios doctores de la universidad Complutense— fue censurada por la inquisición de Sevilla, que secuestró, antes de finalizar aquel año, seiscientos ejemplares de la *princeps* en la capital hispalense ¹⁰¹.

En plena zozobra, el franciscano no cejó en su empeño editorial y se atrevió a publicar, poco después, sus encendidas *Meditaciones devotísimas del amor de Dios* ¹⁰² (Salamanca, 1576), que destilan una profunda espiritualidad afectiva en el desarrollo de su tema principal: la contrariedad entre el amor de Dios y el amor propio. En sintonía con la mística, describe un amor que transforma al amante en el amado a través de una entrega absoluta que no persigue ni recompensa ni gloria, tal y como expresaba magistralmente el famoso soneto

¹⁰⁰ La disputa entre Bernardo de Fresneda y Diego de Estella fue analizada por Henar Pizarro, “El control de la conciencia regia...”, pp. 171 y ss.

¹⁰¹ Todos estos asuntos han sido abordados en P. Vázquez Valdivia, “Los procesos inquisitoriales a Fray Diego de Estella”, en A. Mestre Sanchís, P. Fernández Albaladejo y E. Giménez López (coords.), *Actas de la IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna*, Alicante 1997, II, pp. 169-178.

¹⁰² Este texto fue editado en Diego de Estella, *Meditaciones devotísimas del amor de Dios*, (pról. R. León), Madrid 1920.

“No me mueve, mi Dios, para quererte...” de origen anónimo. Un amor que se manifiesta en las obras y cuyo verdadero valor y mérito –en armonía con el *Enchiridion* erasmiano– reside, precisamente, en su inspiración divina. Las más altas cotas de lirismo, en cualquier caso, se alcanzan al evocar la Pasión y ponderar los beneficios de Cristo –una vez más– que Estella desarrolla para exaltar –a través de la visión de la cruz– el amor encarnado en Jesucristo, aquél cuya presencia aviva el fuego escondido en lo más hondo del alma humana ¹⁰³.

Poco tiempo después, entregaría a las prensas su *Modus concionandi* ¹⁰⁴ (Salamanca, 1576), donde discurre sobre la propia actividad pastoral abogando por una predicación familiar, útil para los fieles, que evite las disquisiciones metafísicas y las controversias escolásticas, tan alejadas de la Escritura como de la vivencia cotidiana de la fe. Tras publicar su postrera obra original –y ya en los últimos años de su vida– Estella trató de despejar toda sombra de duda acerca de la ortodoxia doctrinal de sus escritos. Con este propósito, revisó a conciencia las *Enarrationes*, que pasarían de nuevo a letras de molde –una vez remozadas– entrado el año 1578. El Santo Oficio, sin embargo, impidió –como años antes hiciera con la *princeps*– la distribución de esta nueva edición alcalaína, que aún conservaba –según opinión de los censores– algunas proposiciones poco católicas. Diego de Estella, finalmente, tras una ajetreada vida de predicación y creación literaria a la sombra de la facción ebolista, no alcanzó a conocer –como muchos otros autores ascético-místicos de su época– la libre circulación de su obra, que sólo después de su muerte –y tras sufrir dos expurgaciones adicionales– pudo correr sin tacha por tierras de Castilla. Su legado intelectual, sin embargo, traspasó pronto las fronteras españolas a través de diversas traducciones ¹⁰⁵ que, con el tiempo, convirtieron al clérigo navarro en uno de los autores espirituales más señalados del siglo XVI.

¹⁰³ La obra devota de Diego de Estella mereció la atención de M. Bataillon, *Erasmus y España...*, pp. 756-760.

¹⁰⁴ Véase la edición: Diego de Estella, *Modo de predicar y Modus concionandi* (ed. P. Sagüés Azcona), Madrid 1951.

¹⁰⁵ Al respecto, véase P. Sagüés Azcona, *Fray Diego Estella. Sobre algunas traducciones de sus obras*, Madrid 1980; y J. Llanos García, “Nuevas aportaciones a la difusión europea de la obra de fray Diego de Estella”, *Príncipe de Viana* CCIX (Pamplona 1996), pp. 683-701.

Junto a Diego de Estella, sobresale entre los predicadores de doña Juana el célebre Alonso de Orozco ¹⁰⁶, cuya biografía guarda notables semejanzas con la anterior. De origen toledano, Orozco pasó en 1514 a Salamanca, donde realizó sus estudios universitarios antes de ingresar en el convento de San Agustín de la misma ciudad a la altura de 1523. Cuatro años más tarde sería ordenado sacerdote. Para su vocación fue decisiva la influencia del profesor agustino Tomás de Villanueva, a quien había escuchado predicar la Palabra desde el púlpito de la catedral salmantina.

Desde muy pronto, Alonso de Orozco demostró una profunda espiritualidad y grandes dotes para la predicación, de modo que le fue encomendado aquel ministerio dentro de la Orden, actividad que alternó con el desempeño de otros cargos. Fue durante su estancia en Sevilla, entre 1541 y 1544, cuando el agustino recibió en sueños la visita de la Virgen María –según él mismo confesaba– quien le ordenó por dos veces que escribiera. Comenzó así una fecunda carrera literaria ¹⁰⁷ vinculada estrechamente, como en casos anteriores, a su actividad pastoral ¹⁰⁸.

Fue en 1554 cuando Orozco –prior entonces del convento de Valladolid– fue nombrado predicador real por Carlos V, si bien parece que la princesa Juana –quien sintonizaba con la sencillez y austeridad exhibidas por el agustino– influyó notablemente sobre aquella decisión. Fue poco después de integrarse en la corte cuando Orozco decidió imprimir en Valladolid la *Recopilación* de todas las obras que hasta entonces había escrito. Para ello contó con el taller de Sebastián Martínez –criado y heredero universal de fray Antonio de Guevara– de cuyas prensas saldría, pocos años después el *Catálogo de libros prohibidos* de Fernando de Valdés. Esta edición, fechada en 1555, apareció dedicada a doña Juana de

¹⁰⁶ La primera biografía de Alonso de Orozco fue publicada en 1648 por Juan Márquez, cuyo texto se puede leer en la edición de M. González Velasco, *Vida de San Alonso de Orozco: (agustino)*, Salamanca 2002. Modernamente, ha sido reconstruida por diversos investigadores como L. Rubio, *Beato Alonso de Orozco, O.S.A.: biografía*, Madrid 1991; o M.A. Orcasitas, *San Alonso de Orozco, un toledano universal*, Toledo 2003. La bibliografía sobre el personaje ha quedado reseñada en R. Lazcano González, “Bibliografía: Alonso de Orozco (1500-1591)”, *Revista agustiniana* XLI (Madrid 2000), pp. 1061-1081.

¹⁰⁷ Las obras castellanas del agustino pueden leerse en Alonso de Orozco, *Obras completas*, Madrid 2001.

¹⁰⁸ Véase al respecto, J. Díez Rastrilla, “Los escritos de Alonso de Orozco como labor pastoral”, *Revista agustiniana* XLIV (Madrid 2003), pp. 147-190.

Austria –quien ocupaba entonces la regencia– con intención de que, literalmente, la pusiese bajo su protección y ayudase a la estimación de su doctrina ¹⁰⁹.

Con el regreso de Felipe II a la Península y el traslado definitivo de la corte a Madrid en 1561, el vínculo de Alonso de Orozco con la corona quedó confirmado, pues se instaló como parte del séquito real en la nueva capital del reino, donde continuaría ejerciendo la predicación hasta 1591, fecha de su muerte. Durante aquellos treinta años Orozco residió en el convento agustino de San Felipe el Real –situado en una esquina de la Puerta del Sol– a muy poca distancia de las Descalzas Reales, donde la princesa Juana había decidido recluirse una vez concluidas sus obligaciones de gobierno. En el Madrid de los Austrias, Alonso de Orozco –popularmente conocido como “el santo de San Felipe”– desarrolló una intensa labor pastoral –predicaba hasta tres y cuatro veces al día– que se veía complementada con la escritura de obras devotas y la realización de innumerables actos de caridad ¹¹⁰. Su literatura, nacida de su vocación evangelizadora, adquiere, por consiguiente, una clara intención catequética y moralizante, cuyo fin último es ahondar y enriquecer la vida espiritual del lector.

En ese sentido, el agustino siempre manifestó –a pesar del intenso debate surgido en el seno del catolicismo en torno a la traducción de las Sagradas Escrituras– su preferencia por la lengua castellana ¹¹¹, lo cual, unido a la sencillez y castizo realismo de su estilo ¹¹², facilitó la difusión de sus enseñanzas entre todas las clases sociales. De este modo, Orozco se convirtió en uno de los autores espirituales más populares del momento, cuya obra pronto alcanzó gran difusión tanto en España como en el extranjero. En conjunto, constituye un nutrido elenco de tratados espirituales y catequéticos, libros doctrinales para la orientación

¹⁰⁹ Los datos acerca de esta edición han sido tomados de R.M. Pérez García, “La construcción social de la emisión ideológica: el caso de la literatura espiritual en la España del Renacimiento”, *Ámbitos IX-X* (Sevilla 2002-2003).

¹¹⁰ Véase P.L. Moráis Antón, *Alonso de Orozco, un santo en la corte de Felipe II*, Madrid 1991.

¹¹¹ Véase J. Vega, “Tres apologistas de la «lengua vulgar»: San Alonso de Orozco, fray Luis de León y fray Pedro Malón de Chaide”, *Religión y cultura CCXXI-CCXXII* (Madrid 2002), pp. 255-336.

¹¹² Sobre los aspectos formales de su escritura ha trabajado I. Delgado Cobos, “Lenguaje y estilo literario de la obra de Alonso de Orozco, un clásico del Siglo de Oro”, *Revista agustiniana XLIV* (Madrid 2003), pp. 191-242.

del creyente, obras de temática agustiniana, comentarios bíblicos, hagiografías, textos marianos y sermones elaborado a lo largo de casi medio siglo de escritura. Entre sus títulos más recordados: *Vérgel de oración*, *Monte de contemplación*, *Memorial de amor santo* o las sabrosas *Confesiones del pecador fray Alonso de Orozco*.

Bajo la influencia de los sermones de Tomás de Villanueva, su maestro, la espiritualidad que inspira este variado *corpus* literario guarda una estrecha relación con las corrientes contemplativas y afectivas ¹¹³ del momento, si bien Orozco nunca ascendió hasta las cimas de la mística. Prefirió, en su lugar, aproximarse al corazón de los fieles a través de lo sencillo y cotidiano –siempre desde la cercanía– empleando en sus comentarios de las Sagradas Escrituras todos aquellos recursos que le permitiesen transmitir con eficacia las enseñanzas de la Biblia a la gente del común. Esta búsqueda de la vivencia religiosa a través de la interiorización del mensaje cristiano –rasgo común a todos los predicadores de inspiración evangélica–, sin embargo, no acarreó al agustino ningún problema con el Santo Oficio, pues ni discutió jamás la autoridad de Roma, ni entró en disquisiciones teológicas, ni cayó en singularismos iluministas que pusieran en tela de juicio el edificio doctrinal de la Iglesia ¹¹⁴.

Su fe y su literatura discurrieron siempre, como su vida, por la senda de la afectividad sencilla y sincera, que le valieron el respeto de todos. Su reconocida santidad, en fin, le mereció también la familiaridad de los Habsburgo, a quienes visitaba frecuentemente en el Alcázar viejo para asuntos tan dispares como el auxilio espiritual o la solicitud de dineros y mercedes con fines caritativos. Durante su enfermedad, fue visitado en el convento por el mismo rey Felipe II,

¹¹³ Estas cuestiones fueron abordadas en el estudio monográfico de A.J. Bulotas, *El amor divino en la obra del Beato Alonso de Orozco*, Madrid 1975.

¹¹⁴ Sobre el pensamiento religioso y la espiritualidad de Alonso de Orozco pueden consultarse P.L. Moráis Antón, “Sobre la oración en el beato Alonso de Orozco”, *Revista agustiniana* XXX (Madrid 1989), pp. 493-555; y G. Tejerina Arias, “«Amor santo de Dios»: Antropología y teología de la gracia en Alonso de Orozco”, *Revista agustiniana* XXXIII (Madrid 1992), pp. 521-573. Además, son fundamentales los trabajos reunidos en R. Lazcano González (coord.), *Figura y obra de Alonso de Orozco, O.S.A. (1500-1591)*, Madrid 1992, entre otras: G. Tejerina Arias, “«A imagen de Dios»: visión teológica del hombre en la doctrina de Alonso de Orozco”, pp. 95-130; B. Jiménez Duque, “Teoría y experiencia mística en el Beato Alonso de Orozco”, pp. 205-236; y M^a. Prado González Heras, “Teología y experiencia de la cruz en el Beato Alonso de Orozco”, pp. 275-301.

el príncipe heredero, la infanta Isabel y el arzobispo de Toledo Gaspar de Quiroga. A su muerte, acaecida en 1591, se inició su proceso de canonización, en el que testificaron personajes tan señalados como los duques de Alba y Lerma o los literatos Lope de Vega y Francisco de Quevedo. Aquellas declaraciones constituyen hoy día una sabrosísima ensalada de noticias y anécdotas referidas a este venerable agustino que mantuvo siempre –a lo largo de los años– un estrecho vínculo personal y espiritual con doña Juana de Austria –su primera mentora en la corte– a cuya sombra inició una larga carrera como predicador real que culminaría con su beatificación por parte de la Iglesia católica.

Junto al director espiritual, el cantor de capilla y los predicadores de la princesa Juana, gravitó también en torno a aquella corte literaria un humanista de la talla de Cipriano de la Huerga ¹¹⁵, quien formó parte, a mediados del siglo XVI, de aquel complejísimo entramado faccional e ideológico que hemos denominado, genéricamente, como la “oposición política”, esto es, el partido de Éboli –y la princesa Juana– y las corrientes espirituales opuestas al catolicismo formalista e intelectualista –anclado en la escolástica– de Fernando de Valdés y los sectores más intransigentes. Con su testimonio completamos este rápido bosquejo prosopográfico y literario del período de regencia que, desde luego, no agota –como demuestran los casos de Luisa Sigea, Antonio de Villegas o Juan de Mal Lara– las posibilidades de interpretación ofrecidas al hispanismo por los estudios sobre la corte.

Cipriano de la Huerga presenta, frente a los anteriores, un perfil marcadamente académico, propio de un humanista entregado en cuerpo y alma a la exégesis bíblica ¹¹⁶, cuyos hábitos personales –vivía entregado a la lectura en su

¹¹⁵ Un perfil general de la personalidad y actividad intelectual de Cipriano de la Huerga lo ofrecen E. Asensio, “Cipriano de la Huerga, maestro de Fray Luis de León”, en *Homenaje a Pedro Sáinz Rodríguez*, Madrid 1986, III, pp. 57-72; y G. Moroch Gayo, “Cipriano de la Huerga, maestro de humanistas”, en V. García de la Concha y J. San José Lera (coords.), *Fray Luis de León: historia, humanismo y letras*, Salamanca 1996, pp. 173-194. Las *Obras completas* del cisterciense están siendo editadas desde 1990 en la Colección Humanistas Españoles de la Universidad de León. Además de los tomos que contienen la producción original de Huerga, el equipo de trabajo ha dado a luz un volumen colectivo con diversos estudios sobre su figura: Cipriano de la Huerga, *Obras completas*, IX. *Estudio monográfico colectivo*. León 1996.

¹¹⁶ Las tareas filológicas de Cipriano de la Huerga merecieron la atención de G. Moroch Gayo, “Humanismo y Filología poligráfica en Cipriano de la Huerga: su encuentro con

extraordinario estudio complutense—, formación intelectual —fue un verdadero hombre del Renacimiento, aficionado a las letras clásicas, la música y las artes— y actividad profesional —ocupó la cátedra de Biblia en Alcalá de Henares entre 1551 y 1560— lo llevaron a convertirse —según sus contemporáneos— en el mejor biblista de su generación. Su figura, en fin, representa el punto de enlace entre las primeras generaciones de filólogos que trabajaron en la magna empresa de la *Biblia Políglota* complutense promovida por el cardenal Cisneros y los grandes especialistas en Sagrada Escritura del reinado de Felipe II, como Benito Arias Montano o fray Luis de León, quienes fueron sus alumnos en Alcalá durante la década de 1550¹¹⁷. Como intelectuales de la mejor escuela, todos ellos contribuyeron decisivamente a la renovación de los estudios universitarios en España, abandonando el método clásico de la escolástica —basado en la disputa teológica— y asumiendo, en su lugar, los programas propuestos en los modernos *studia humanitatis*, cuya perspectiva crítica aplicaron a la exégesis bíblica, rompiendo de este modo con la tradición universitaria medieval.

Para comprender la relevancia de Cipriano de la Huerga en esta larga y fecunda historia del humanismo cristiano español, basta con repasar el nutrido elenco de obras latinas salidas de su pluma donde el cisterciense empleó toda su erudición para arrojar luz sobre los *Salmos*, el *Libro de Job* o la creación del mundo. No obstante, resulta quizás más elocuente ofrecer algunas pinceladas sobre sus maestros y discípulos para acotar la espiritualidad que profesaba. Así, podemos contemplar cómo el catedrático de Biblia se movió generacionalmente entre Dionisio Vázquez —reconocido erasmista de la primera época que fue procesado por la Inquisición a causa de elevadas disquisiciones teológicas— y fray Luis de León, cuya libertad intelectual en Salamanca se vio cercenada —ya en pleno confesionalismo— por los ministros del Santo Oficio, que perseguían también, junto a los excesos afectivos del iluminismo, los excesos de la razón

fray Luis de León”, en S. Álvarez Turienzo (coord.), *Fray Luis de León: el fraile, el humanista, el teólogo*, San Lorenzo del Escorial 1991, pp. 863-914; y N. Fernández Marcos, “La exégesis bíblica de Cipriano de la Huerga”, en F.R. de Pascual, J. Paniagua Pérez, G. Moracho Gayo y J. F. Domínguez Domínguez (coords.), *Humanismo y Cister: Actas de I Congreso Nacional sobre Humanistas Españoles*, León 1996, pp. 29-47.

¹¹⁷ Sobre el carácter de los tres eruditos, véase E. Fernández Tejero, “Cipriano de la Huerga, Luis de León y Benito Arias Montano: Tres hombres, tres talentos”, en L. Gómez Canesco (ed.), *Anatomía del Humanismo: Benito Arias Montano 1598-1998. Homenaje al profesor Melquiades Andrés Martín*, Huelva 1998, pp. 181-201.

humana, empeñada –como se hallaba a veces– en aclarar los misterios del mundo –y de la Biblia– sin más autoridad que la propia inteligencia.

A mediados de la centuria, en fin, aquellos biblistas que habían bebido de la misma fuente que los espirituales –pero que habían dado fruto diverso¹¹⁸– se sentían, como los anteriores, próximos al círculo cortesano de la princesa Juana, aquel de cuyo triunfo dependía, en gran medida, la supervivencia de su tradición intelectual. Así, tras haber fracasado en su empeño de integrarse en el séquito del príncipe Felipe antes de su partida hacia Inglaterra, Cipriano de la Huerga pudo al fin –cuatro años después– ponerse al servicio de la corona cuando fue reclamado por doña Juana de Austria en Valladolid entrado el verano de 1558. Acudió a la cita sin demora y, finalmente, entre el 1 de septiembre y el 6 de diciembre, el Catedrático de Biblia residió en la corte ejerciendo como consejero de la princesa en plena vorágine represora desencadenada, ya para entonces, por Fernando de Valdés y Melchor Cano¹¹⁹. Fruto de aquel estrecho vínculo personal y espiritual –y sólo un año antes de morir– Cipriano de la Huerga dedicaría a doña Juana su diálogo *Competencia de la hormiga con el hombre*¹²⁰ (1559) donde aconsejaba a la joven Habsburgo sobre el nuevo rumbo que habría de tomar su vida tras abandonar las responsabilidades de gobierno.

Esta circunstancia se produjo, como es bien sabido, tras la llegada de Felipe II a la Península, en septiembre de 1559. Atrás quedaban cinco años de regencia en los que España había contribuido de manera decisiva a sustentar económicamente los ejércitos imperiales en Italia y Flandes. Su agotamiento interno, sin embargo, se veía compensado por los grandes triunfos militares y diplomáticos del Rey Prudente en el conflicto secular contra los Valois. En efecto, tras la victoria de

¹¹⁸ El sustrato ideológico y cultural del que bebió el cisterciense ha sido analizado por J.F. Domínguez Domínguez, “Tradición clásica y ciceronianismo en Cipriano de la Huerga: Primer acercamiento”, en *Humanismo y Cister...*, pp. 151-199; J.L. Paradinas Fuentes, “Corrientes filosóficas del humanismo en los escritos de Cipriano de la Huerga”, en *Humanismo y Cister...*, pp. 291-311; y J. F. Domínguez Domínguez, “Sobre la latinidad de Cipriano de la Huerga (c. 1510-1560)”, en J.M^a. Maestre Maestre, L. Charlo Brea y J. Pascual Barea (coords.), *Humanismo y pervivencia del mundo clásico: Homenaje al profesor Luis Gil*, Cádiz 1997, pp. 601-612.

¹¹⁹ Noticia ofrecida por E. Asensio, “Cipriano de la Huerga, maestro...”, p. 64.

¹²⁰ La obra ha sido editada recientemente en Cipriano de la Huerga, *Competencia de la hormiga con el hombre* (ed. F.J. Fuente Fernández), León 1993.

San Quintín, Enrique II había accedido a firmar la ventajosa paz de Cateau-Cambrésis (1559), en la que reconocía definitivamente la supremacía española en Italia tras décadas de lucha. Como prueba de buena voluntad, el rey francés entregó a su hija Isabel a Felipe II –quien había enviudado pocos meses antes– para que se unieran en matrimonio. Durante los festejos organizados para celebrar el enlace, sin embargo, Enrique II cayó mortalmente herido mientras justaba en un torneo, de modo que, inesperadamente, quedó roto el equilibrio de fuerzas en Europa. Francia, descabezada y dividida por el problema confesional, entró inmediatamente en una convulsa etapa de su historia marcada por las guerras de religión, que debilitarían el reino y condicionarían su potencial exterior durante la minoría de los distintos hijos de Catalina de Médicis. En Flandes, por su parte, Felipe II dejaba a su hermanastra Margarita de Parma al frente de la regencia, apoyada por un Consejo del que formaban parte tanto el cardenal Granvela –hombre de confianza del monarca español– como diversos miembros de la aristocracia local –con Orange y Egmont a la cabeza–, quienes debían velar por la ortodoxia católica en aquel bullicioso territorio tan aficionado a las nuevas ideas ¹²¹.

Una vez en España, Felipe II no tardó en asumir la perspectiva de los reinos peninsulares tras haber concentrado sus esfuerzos, durante cinco años, en resolver el problema religioso de Inglaterra y atender las necesidades de Flandes. Quedaba así reconocida la centralidad de Castilla con respecto a los demás territorios de la dinastía, que desde entonces gravitarían en torno a la corte de Madrid. Esta nueva concepción política del Imperio inspiró numerosas reformas institucionales destinadas a facilitar las tareas de gobierno, que se veían dificultadas por los intereses particulares de cada territorio. Por esta razón, la corona trató de soslayar desde entonces los distintos fueros y leyes que protegían jurídicamente a los súbditos de Flandes o Aragón –a través, por ejemplo, de la Inquisición española– con el fin de configurar un nuevo sistema político, la Monarquía hispana, donde pudiesen emplearse con eficacia y a discreción –como miembros de un solo cuerpo– los recursos de cada reino ¹²².

El proceso de centralización institucional, inevitablemente, debía ir acompañado de la homogeneización ideológica y confesional de los súbditos, pues ésta

¹²¹ El desenlace del período de transición, en lo tocante a la política internacional, fue narrado por M^a J. Rodríguez Salgado, *Un Imperio en transición...*, pp. 505-531.

¹²² La reorganización política e institucional del Imperio Habsburgo durante el reinado del Rey Prudente fue explicada en J. Martínez Millán y C.J. de Carlos Morales (dirs.), *Felipe II (1527-1598). La configuración...*, pp. 81-98.

resultaba imprescindible para garantizar la estabilidad del Imperio y evitar rebeliones internas como las que habían sacudido los principados alemanes durante el reinado de Carlos V. Esta deriva, a la que parecía abocada la Monarquía hispana al calor de los acontecimientos, no fue tomada, sin embargo, hasta mediar la década de 1560, pues la facción ebolista –cuyo ideario era contrario al castellanismo radical y al confesionalismo católico–, logró imponerse –una vez reagrupada la corte en 1559– a los epígonos de Cobos y Tavera, quienes, como Fernando de Valdés o Melchor Cano, murieron física o políticamente en un breve intervalo de tiempo. En las Cortes de Toledo (1560) aquel grupo encabezado por Ruy Gómez de Silva y Francisco de Eraso alcanzó su apogeo –después de tres décadas en la oposición– con la rápida integración de la reina Isabel de Valois en el círculo íntimo de la princesa Juana y de doña Ana de Mendoza, princesa de Éboli, quienes supieron conquistarla para su causa.

Cinco años más tarde, sin embargo, la política de catequización y conversión pacífica de los protestantes en Flandes y de los moriscos en Granada no había dado los frutos esperados, de modo que la sombra de la rebelión se cernió de nuevos sobre aquellos territorios, tan vitales como conflictivos para la corona. El fracaso de los ebolistas, por consiguiente, precipitó un cambio de orientación en la Monarquía hispana, que desde 1565 se decantó ya abiertamente por la política centralista y confesional antes reseñada. Para llevar a cabo este programa, Felipe II depositó en el cardenal Diego de Espinosa las máximas responsabilidades de gobierno, mientras personajes como el duque de Alba pasaban nuevamente, después de algunos años en el ostracismo, al primer plano de la escena internacional. Fue así como el nuevo cuerpo de letrados patrocinado por Espinosa se hizo cargo –con una disciplina y obediencia inconcebibles para la aristocracia– de unas tareas jurídicas y administrativas que requerían absoluto compromiso y lealtad hacia sus superiores. La llegada de Pedro de Deza a la chancillería de Granada (1566) y la partida de Fernando Álvarez de Toledo hacia Flandes (1567), en fin, fueron prueba elocuente del tren de los tiempos. Su beligerancia contra moriscos y protestantes, respectivamente, no logró, sin embargo, apaciguar los ánimos. Antes al contrario, ambos terminaron desencadenando las temidas rebeliones internas que trataban de evitar, de modo que la política de Espinosa representó, a la postre, un rotundo fracaso para la Monarquía ¹²³.

¹²³ El proceso de confesionalización impulsado por el cardenal Espinosa fue cumplidamente descrito en J. Martínez Millán, “En busca de la ortodoxia: el Inquisidor general Diego de Espinosa”, en J. Martínez Millán (ed.), *La corte de Felipe II...*, pp. 189-228.

Aunque la hegemonía del cardenal Espinosa –entre 1565 y 1572– trajo consigo una profunda renovación en el cuerpo de oficiales reales, lo cierto es que la espiritualidad que defendieron a sangre y fuego en los distintos reinos del Imperio entroncaba directamente con el legado de Fernando de Valdés, cuyos planteamientos intelectuales y métodos represivos fueron esencialmente asumidos como propios por estos “hombres nuevos” que actuaron –tras cerrarse las últimas sesiones del concilio de Trento– como verdaderos artífices del proceso de confesionalización en la Monarquía hispana. Esto supuso, por consiguiente, la asunción de la religiosidad intelectualista y formalista de los dominicos como espiritualidad “oficial” de la corona, pues, en un contexto de enfrentamiento abierto contra infieles y protestantes, parecía vital –a ojos del poder– resucitar el antiguo espíritu de cruzada, “cerrar España”, impedir el acceso de los conversos a las instituciones mediante los estatutos de limpieza de sangre, reservar los problemas doctrinales para los teólogos y ejercer un férreo control sobre las ideas y corrientes heterodoxas que pudieran constituir, en un futuro, el caldo de cultivo de nuevas discrepancias.

En consecuencia, las demás tendencias espirituales que habían venido floreciendo en España desde las reformas observantes del siglo XV pasaron a formar parte, desde entonces, de ese confuso universo de lo heterodoxo, donde fueron a caer tanto recogidos y místicos como humanistas cristianos. En efecto, cercados entre el mundo católico y el mundo protestante –en el tablero internacional–, entre la escolástica tomista y las desviaciones iluministas –en el interior–, los defensores de esta devoción interiorista de inspiración evangélica o los partidarios de una rigurosa exégesis bíblica –todos ellos herederos de la vía media– perdieron el espacio necesario para profesar su fe con libertad o desarrollar abiertamente sus tareas intelectuales, de modo que hubieron de moverse siempre en los límites de la ortodoxia –bajo la atenta mirada del Santo Oficio– y adaptar sus formas de devoción a la nueva coyuntura. Fue así como surgieron los movimientos de los descalzos y recoletos que, auspiciados por Roma, promovieron una religiosidad observante y afectiva opuesta al intransigente catolicismo hispano –marcadamente regalista– impuesto por Felipe II. La vida de doña Juana de Austria, una vez más, constituye una excelente piedra de toque para comprender el curso de los acontecimientos: desde 1561 y hasta la fecha de su muerte –1573– residiría, junto a las monjas formadas por Francisco de Borja, en el convento de las Descalzas Reales de Madrid, fundado por iniciativa de la propia princesa en 1557.

En consonancia con la espiritualidad, la cultura erigida a partir del humanismo sufrió en España, con los hechos acaecidos entre 1558 y 1559, una de esas discontinuidades secundarias que reorientaron su sentido sin alterar realmente su código genético, aquél que definía la tipología cultural propia de la Edad Moderna, el clasicismo –constituído en toda Europa a partir de la recuperación del legado antiguo– cuyo período de vigencia sólo concluiría, tres siglos después con el Romanticismo contemporáneo. Antes de aquella fecha, sin embargo, su primera forma consolidada, el Renacimiento, experimentó sucesivas metamorfosis –motivadas por esas discontinuidades secundarias a que nos referimos– que propiciaron el surgimiento de los distintos movimientos estéticos –Manierismo, Barroco, Rococó y Neoclasicismo– propios del Antiguo Régimen y de la cultura de corte ¹²⁴. En España, como decimos, el final del período de regencia –y la inmediata configuración de la Monarquía hispana de Felipe II– representó uno de esos momentos críticos en los que el arte y la literatura se vieron convulsionados por la historia y hubieron de buscar nuevos caminos –tanto en su sentido profundo como en las formas externas– para adaptarse, como los recogidos, al espíritu de los tiempos.

Este movimiento general se entiende bien, en fin, observando la evolución seguida por algunos personajes e instituciones vinculados a la corte literaria de doña Juana de Austria. Entre ellos, la Compañía de Jesús constituye, quizás, el ejemplo más elocuente: una vez clausurado el concilio de Trento, los jesuitas llamaron al orden a sus espirituales y reorganizaron su estructura para ponerse al servicio del papado en la predicación y enseñanza de la nueva ortodoxia. Así que, tras adaptar sus formas de devoción al espíritu tridentino, la Compañía procedió a renovar el programa de estudios de sus colegios con objeto de cumplir eficazmente su nuevo cometido. Y no lo hizo retornando a la vieja escolástica, sino adaptando los *studia humanitatis* a sus intereses particulares, de tal manera que su primera *ratio studiorum* configuró un completo itinerario curricular donde el saber humanístico no se orientaba ya al descubrimiento de la verdad –atrás quedaba ese movimiento luminoso y disgregador del último medievo– sino a la persuasión de una verdad ya definida por el dogma oficial de la Iglesia. La retórica, la oratoria, el legado de Séneca o Cicerón, puestos al servicio del confesionalismo católico en el seno de la

¹²⁴ Asumo los planteamientos teóricos expuestos por A. Quondam, “Classicismi e Rinascimento: forme e metamorfosi di una tipologia culturale”, en M. Fantoni (ed.), *Il Rinascimento italiano e l'Europa, I: Storia e storiografia*, Vicenza 2005, pp. 71-102.

Compañía gobernada por Francisco de Borja, antiguo director espiritual de la princesa Juana ¹²⁵.

Bajo esta perspectiva, podrían explicarse con éxito muchos de los cambios formales y semánticos experimentados por la cultura y el arte de la época, que vivieron, como la propia dinastía Habsburgo, una decisiva etapa de transición en los años centrales de la centuria. En ese contexto general, el período de regencia de doña Juana representa un momento especialmente fecundo para la literatura española, cuyo florecimiento se vio favorecido por la confluencia de factores estéticos –la paulatina maduración de un “clasicismo hispano” conformado a partir de géneros y materiales clásicos reutilizados y reinterpretados– y factores históricos, como la emergencia de la facción ebolista tras una larga etapa de gestación a la sombra del príncipe y las infantas.

El surgimiento de una “literatura de oposición” cultivada, a lo largo de la década de 1550, por aquellos intelectuales y religiosos ligados al círculo cortesano portugués y a la princesa Juana no constituye, por tanto, más que una consecuencia lógica de lo acontecido en España a partir de 1530, en especial, la persecución inquisitorial contra los erasmistas y alumbrados, hecho que motivó el desplazamiento de humanistas y espirituales hacia determinados sectores de la corte –la Casa del príncipe, la Casa de las infantas– donde encontraron cobijo y protección ante el acoso de las facciones más intransigentes. Integrados en aquellos espacios de poder, muchos de ellos desarrollaron su carrera como oficiales al servicio del heredero o de su hermana menor –el cantor de capilla, los predicadores– hasta constituir, con su aportación intelectual, parte esencial de la alternativa política que se disponía a dar la batalla en el momento crucial de la sucesión al trono.

La derrota del partido de Éboli tras un corto período de preeminencia, sin embargo, marcó la vida de quienes estuvieron implicados en aquella causa. La mayor parte tuvo problemas con la Inquisición en algún momento de su vida y casi todos ellos figuraron en el *Índice* de 1559 –Borja, Carranza, fray Luis de Granada, Montemayor– que fue utilizado como instrumento político para desacreditar a los enemigos de Fernando de Valdés y Melchor Cano. Al final de sus vidas –como víctimas de una España cerrada sobre sí misma– algunos de ellos tuvieron que buscar refugio en el extranjero –Borja, Montemayor y Carranza,

¹²⁵ La *ratio studiorum* jesuítica ha sido estudiada en G.P. Brizzi, *La Ratio studiorum. Modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti in Italia tra Cinque e Seicento*, Roma 1981.

en Italia; fray Luis de Granada, en Portugal— pues su permanencia en los reinos de Felipe II los ponía en grave peligro ante la constante amenaza del Santo Oficio. Otros, en fin, como Diego de Estella o el mismo Granada, se vieron obligados a enmendar sus escritos para superar la censura inquisitorial y adaptar su doctrina a la nueva ortodoxia católica. Para todos, en definitiva, fueron “tiempos recios” marcados por la intransigencia religiosa y el proceso de confesionalización impulsado, desde la cúspide de la Monarquía hispana, por la facción castellanista, cuyo momento de apogeo coincidió, simbólicamente, con la conquista de Portugal en 1580, aquella tierra que había amparado y protegido hasta entonces la misma espiritualidad observante y recogida perseguida en España.

La literatura espiritual cultivada por aquellos cortesanos, en cualquier caso, no representa sino una pequeña muestra —quizás, la más significativa— de un movimiento general al que aparecen vinculados, igualmente, los discursos de *institutio* y la literatura anticortesana —polos convergentes de una misma perspectiva moral arraigada en los principios del humanismo—, así como los textos fundacionales de la nueva narrativa renacentista —la novela picaresca, pastoril y morisca— en cuyo aliento creador se advierte la amplitud del espectro ideológico y estético abierto entre las filas de la oposición política: desde la acerba crítica anticlerical y anticortesana del *Lazarillo de Tormes* (1554) al modélico ejemplo de virtud y tolerancia ofrecido por *El Abencerraje* (1561), pasando por la bucólica huida de la *Diana* (1559) hacia espacios y personajes capaces de albergar —al pie de las montañas de León— un amor verdadero que no tenía ya cabida entre los muros de palacio. Todas ellas, en fin, constituyen cuestiones del máximo interés para el hispanismo que podrán ser revisadas en un futuro próximo a la luz de la nueva historiografía cortesana, cuya fecundidad para la historia de nuestras letras apenas intuimos a la luz de aquella turbulenta y sugerente corte literaria surgida en torno a doña Juana de Austria.